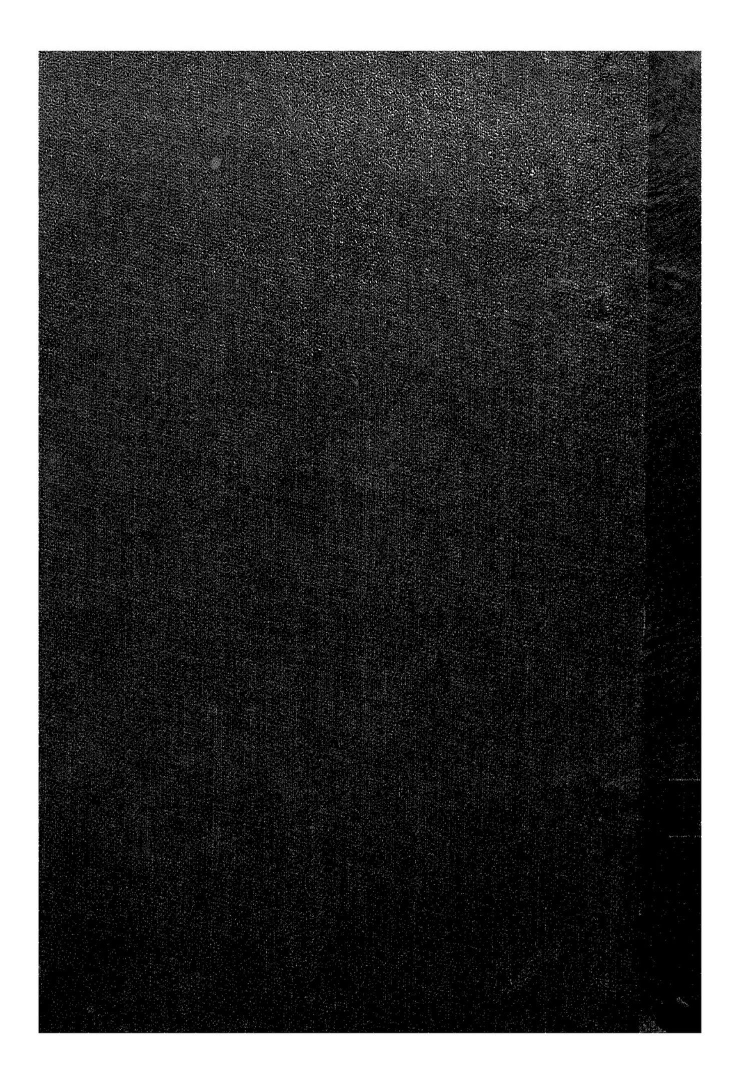
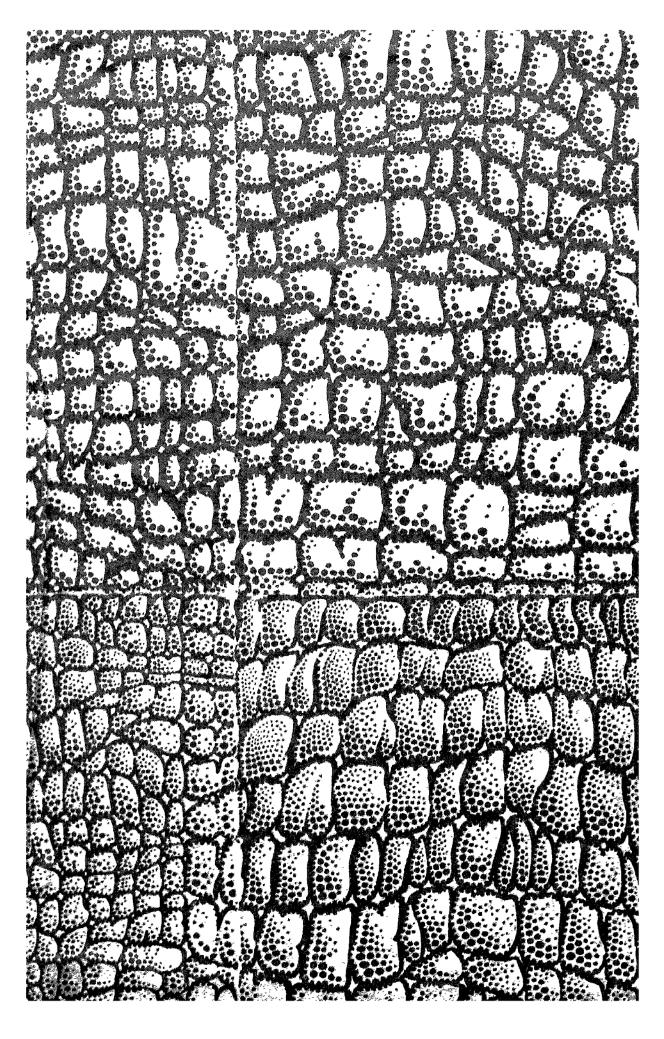
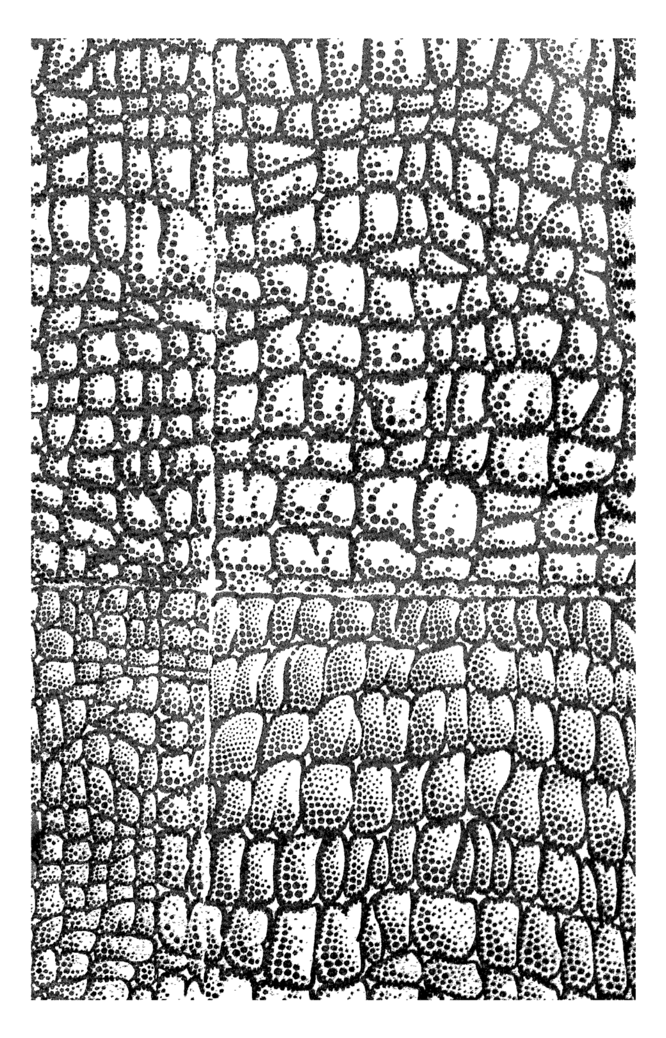






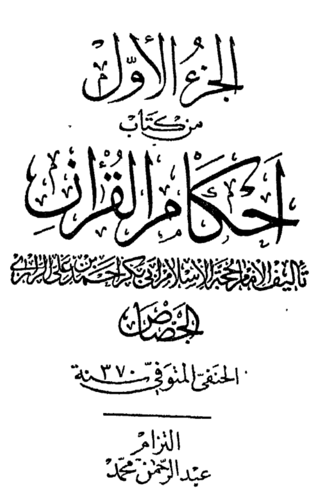
﴿ ترجمة المصنف رحمه الله تعالى ﴾

﴿ منقولة من كتاب الفوائد البهية في تراجم الحنفية لعبد الحي اللكنوي الهندي ﴾

(أحمد بن علي (١)) أبو بكر الرازي الجصاص كان امام الحنفية في عصره اخذ عن أبي سهل الزجاج وعن أبي الحسن الكرخي عن أبي سعيد البردعي عن موسى بن نصير الرازي عن محمد واستقر التدريس له ببغداد وانتهت الرحلة اليه وكان على طريق الكرخي في الورع والزهد وبه انتفع وعليه تخرج وله تصانيف منها أحكام القرآن وشرح مختصر الكرخي وشرح مختصر الطحاوي وشرح جامع محمد وكتاب في اصول الفقه وشرح الاسماء الحسنى وأدب القضاء مات سابع ذي الحجة سنة سبعين وثلثمائة وكان مولده ببغداد سنة خمس وثلثمائة (قال الجامع) الجصاص بفتح الجيم وتشديد الصاد المهملة في آخره صاد أخرى هذه النسبة الى العمل بالجص ذكره السمعاني . وفي طبقات القاري احمد بن علي أبو بكر الرازي الامام الكبير الشان المعروف بالجصاص وهو لقب له وذكره بعض الاصحاب بلفظ الرازي وبعضهم بلفظ الجصاص وهما واحد خلافاً لمن توهم انهما اثنان كما صرح به صاحب القاموس في طبقاته للحنفية سكن ببغداد وعنه اخذ فقهاؤها واليه انتهت رياسة الاصحاب . قال الخطيب هو امام أصحاب أبي حنيفة في وقته وكان مشهوراً بالزهد خوطب في أن يلي القضاء فامتنع وأعيد عليه الخطاب فلم يفعل . تفقه على أبي سهل وعلى أبي الحسن الكرخي وبه انتفع وعليه تخرج وقد دخل بغداد سنة خمس وعشرين ثم خرج الى الاهواز ثم عاد الى بغداد ثم خرج الى نيسابور مع الحاكم النيسابوري برأي شيخه أبي الحسن الكرخي ومشورته فمات الكرخي وهو بنيسابور ثم عاد الى بغداد سنة أربع وأربعين وثلثمائة . وتفقه عليه جماعة منهم أبو عبد الله محمد بن يحيي الجرجاني شيخ القدوري وأبو الحسن محمد بن أحمد الزعفراني وروى الحديث عن عبد الباقي بن قانع وأكثر عنه في احكام القرآن وله من المصنفات احكام القرآن وشرح مختصر شيخه وشرح مختصر الطحاوي وشرح الجامع لمحمد بن الحسن وشرح الاسماء

(١) جعله بعضهم من أصحاب التخريج من المقلدين الذين لا يقدرون على الاجتهاد أصلا لكنهم لاحاطتهم بالاصول يقدرون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين وتعصب بعض الفضلاء بانه ظلم في حقه وتنزيل له عن محله ومن تتبع تصانيفه والاقوال المنقولة عنه علم ان الذين عدهم من المجتهدين كشمس الائمة وغيره كلهم عيال عليه فهو احق بان يجعل من المجتهدين في المذهب (منه)

الحسنى وله كتاب مفيد فى اصول الفقه وله جوابات على مسائل وردت عليه ومات سنة سبعين وثلثمائة انتهى. قلت هكذا ذكره غير واحد وذكر محمد بن عبد الباقى الزرقانى فى شرح المواهب اللدنية فى الفصل الثانى من المقصد السابع وفاته سنة خمس عشرة وثلثمائة حيث قال أبو بكر الرازى أحمد بن على بن حسين الامام الحافظ محدث نيسابور من أئمة الحنفية سمع أباحاتم وعثمان الدارمى وعنه أبو على وأبو أحمد الحاكم قال ابن عقدة كان من الحفاظ مات سنة خمس عشرة وثلثمائة انتهى وذكر صاحب كشف الظنون عند ذكر أحكام القرآن انه لمحمد بن احمد المعروف بالجصاص الرازى المتوفى سنة سبعين وثلثمائة وقال عند ذكر أصول الفقه للامام أبى بكر أحمد بن على المعروف بالجصاص الرازى المتوفى سنة سبعين وثلثمائة وقال عند ذكر شراح أدب القضاء للخصاف منهم أبو بكر أحمد بن على الجصاص المتوفى سنة سبعين وثلثمائة وقال عند ذكر شروح الجامع الصغير وشرح الامام أبى بكر احمد بن على المعروف بالجصاص الرازى المتوفى سنة سبعين وثلثمائة وكذلك قال عند ذكر شروح الجامع الكبير وقال عند ذكر شراح مختصر الكرخى والامام أبو بكر محمد بن على المعروف بالجصاص الحنفى المتوفى سنة سبعين وثلثمائة فانظر الى هذه الاختلافات يسميه تارة أحمد بن على وتارة محمد بن على وتارة محمد بن أحمد والصواب هو الأول .



الملتزم
عبد الرحمن محمد
بميدان الجامع الأزهر بمصر

طبع بالمطبعة البهية المصرية ادارة الملتزم
سنة ١٣٤٧ هجرية



قال أبو بكر احمد بن على الرازى رضى الله عنه قد قدمنا فى صدر هذا الكتاب مقدمة (١) تشتمل على ذكر جمل مما لا يسع جهله من أصول التوحيد وتوطئة لما يحتاج اليه من معرفة طرق استنباط معانى القرآن واستخراج دلائله واحكام الفاظه وما تتصرف عليه أنحاء كلام العرب والاسماء اللغوية والعبارات الشرعية اذ كان اولى العلوم بالتقديم معرفة توحيد الله وتنزيهه عن شبه خلقه وعما نحله المفترون من ظلم عبيده والآن حتى انتهى بنا القول الى ذكر احكام القرآن ودلائله والله نسال التوفيق لما يقربنا اليه ويزلفنا لديه انه ولى ذلك والقادر عليه

﴿ باب القول فى بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

قال ابو بكر الكلام فيها من وجوه احدها معنى الضمير الذى فيها والثانى هل هى من القرآن فى افتتاحه والثالث هل هى من الفاتحة أم لا والرابع هل هى من أوائل السور والخامس هل هى آية تامة أم ليست بآية تامة والسادس قراءتها فى الصلاة والسابع تكرارها فى اوائل السور فى الصلاة والثامن الجهر بها والتاسع ذكر ما فى مضمرها من الفوائد وكثرة المعانى * فنقول ان فيها ضمير فعل لا يستغنى الكلام عنه لان الباء مع سائر حروف الجر لا بد ان يتصل بفعل اما مظهر مذكور واما مضمر محذوف والضمير فى هذا الموضع ينقسم الى معنيين خبر وأمر فاذا كان الضمير خبراً كان معناه ابدأ بسم الله فحذف هذا الخبر واضمر لان القارىء مبتدىء فالحال المشاهدة منبئة عنه ومغنية عن ذكره واذا كان امراً كان معناه ابدأوا بسم الله واحتماله لكل واحد من المعنيين على وجه واحد وفى نسق تلاوة السورة دلالة على انه أمر وهو قوله تعالى (اياك نعبد) ومعناه قولوا اياك كذلك ابتداء الخطاب فى معنى قوله بسم الله وقد ورد الامر بذلك فى مواضع من القرآن مصرحا وهو قوله تعالى (اقرأ باسم ربك) فأمر فى افتتاح القراءة بالتسمية كما أمر امام القراءة بتقديم الاستعاذة وهو اذا كان

(١) مراد المصنف بالمقدمة المذكورة كتابه الذى الفه فى اصول الفقه فانه مقدمة لاستنباط احكام القرآن (لمصححه)

خبراً فانه يتضمن معنى الامر لانه لما كان معلوماً انه خبر من الله بانه يبدأ باسم الله ففيه امر لنا بالابتداء به والتبرك بافتتاحه لانه انما اخبرنا به لنفعل مثله ولا يبعد ان يكون الضمير لهما جميعاً فيكون الخبر والامر جميعاً مرادين لاحتمال اللفظ لهما فان قال قائل لو صرح بذكر الخبر لم يجز ان يريد به المعنيين جميعاً من الامر والخبر كذلك يجب ان يكون حكم الضمير في انتفاء ارادة الامرين * قيل له *

اذا اظهر صيغة الخبر امتنع ان يريدهما لاستحالة كون لفظ واحد امراً وخبراً في حال واحد لانه متى اراد بالخبر الامر كان اللفظ مجازاً واذا اراد به حقيقة الخبر كان حقيقة وغير جائز ان يكون اللفظ الواحد مجازاً حقيقة لان الحقيقة هي اللفظ المستعمل في موضعه والمجاز ما عدل به عن موضعه الى غيره ويستحيل كونه مستعملاً في موضعه ومعدولاً به عنه في حال واحد فلذلك امتنع ارادة الخبر والامر بلفظ واحد * واما الضمير فغير مذكور وانما هو متعلق بالارادة ولا يستحيل ارادتهما معاً عند احتمال اللفظ لاضمار كل واحد منهما فيكون معناه حينئذ ابدأ بسم الله على معنى الخبر وابدأوا انتم ايضاً به اقتداء بفعلي وتبركاً به غير ان جواز ارادتهما لا يوجب عند الاطلاق اثباتهما الا بدلالة اذ ليس هو عموم لفظ مستعمل على مقتضاه وموجبه وانما الذي يلزم حكماً للفظ اثبات ضمير محتمل لكل واحد من الوجهين وتعيينه في احدهما موقوف على الدلالة كذلك قولنا في نظائره نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) لان الحكم لما تعلق بضمير يحتمل رفع الحكم رأساً ويحتمل المأثم لم يمتنع ارادة الامرين بان لا يلزمه شيء ولا مأثم عليه عند الله لاحتمال اللفظ لهما وجواز ارادتهما الا انه مع ذلك ليس بعموم لفظ فينتظمهما فاحتجنا في اثبات المراد الى دلالة من غيره وليس يمتنع قيام الدلالة على ارادة احدهما بعينه او ارادتهما جميعا وقد يجيء من الضمير المحتمل لامرين ما لا يصح ارادتهما معا نحو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (انما الاعمال بالنيات) معلوم ان حكمه متعلق بضمير يحتمل جواز العمل ويحتمل افضليته (١) فمتى اراد الجواز امتنعت ارادة الافضلية لان ارادة الجواز تنفي ثبوت حكمه مع عدم النية وارادة الافضلية تقتضي اثبات حكم شيء منه لا محالة مع اثبات النقصان فيه ونفي الافضلية ويستحيل ان يريد نفي الاصل ونفي الكمال الموجب للنقصان في حال واحد وهذا مما لا يصح فيه ارادة المعنيين من نفي الاصل واثبات

(١) فضيلته (نسخه)

النقص ولا يصح قيام الدلالة على ارادتهما قال ابو بكر واذا ثبت اقتضاؤه لمعنى الامر انقسم ذلك الى فرض ونفل فالفرض هو ذكر الله عند افتتاح الصلاة فى قوله تعالى (قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى) فجعله مصليا عقيب الذكر فدل على انه اراد ذكر التحريمة وقال تعالى (واذكر اسم ربك وتبتل اليه تبتيلا) قيل ان المراد به ذكر الافتتاح روى عن الزهرى فى قوله تعالى (والزمهم كلمة التقوى) قال هى بسم الله الرحمن الرحيم وكذلك هو فى الذبيحة فرض وقد اكده بقوله (واذكروا اسم الله عليها صواف) وقوله (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق) وهو فى الطهارة والاكل والشرب وابتداء الامور نفل فان قال قائل هلا أوجبتم التسمية على الوضوء بمقتضى الظاهر لعدم الدلالة على خصوصه مع ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال (لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه) قيل له الضمير ليس بظاهر فيعتبر عمومه وانما ثبت منه ما قامت الدلالة عليه وقوله (لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه) على جهة نفى الفضيلة لدلائل قامت عليه

﴿ باب القول فى انها من القرآن ﴾

قال ابو بكر لا خلاف بين المسلمين ان بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن فى قوله تعالى (انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم) وروى ان جبريل عليه السلام اول ما أتى النبى صلى الله عليه وسلم بالقرآن قال له اقرأ قال ما أنا بقارىء قال له (اقرأ باسم ربك الذى خلق) وروى ابو قطن عن المسعودى عن الحرث العكلى ان النبى عليه السلام كتب فى اوائل الكتب باسمك اللهم حتى نزل (بسم الله مجريها ومرسيها) فكتب بسم الله ثم نزل قوله تعالى (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) فكتب فوقه الرحمن فنزلت قصة سليمان فكتبها حينئذ ومما سمعنا فى سنن ابى داود قال قال الشعبى ومالك وقتادة وثابت ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يكتب بسم الله الرحمن الرحيم حتى نزلت سورة النمل وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم حين اراد ان يكتب بينه وبين سهيل بن عمرو كتاب الهدنة بالحديبية قال لعلى بن ابى طالب رضى الله عنه اكتب بسم الله الرحمن الرحيم فقال له سهيل باسمك اللهم فانا لا نعرف الرحمن الى ان سمح بها بعد فهذا يدل على ان بسم الله الرحمن الرحيم لم يكن من القرآن ثم انزلها الله تعالى فى سورة النمل

(القول)

(القول في انها من فاتحة الكتاب)

قال ابو بكر ثم اختلف فى انها من فاتحة الكتاب أم لا فعدها قراء الكوفيين آية منها ولم يعدها قراء البصريين وليس عن اصحابنا رواية منصوصة فى أنها آية منها الا ان شيخنا ابا الحسن الكرخي حكى مذهبهم فى ترك الجهر بها وهذا يدل على انها ليست منها عندهم لانها لو كانت آية منها عندهم لجهر بها كما جهر بسائر آى السور وقال الشافعي هى آية منها وان تركها اعاد الصلاة وتصحيح احد هذين القولين موقوف على الجهل والاخفاء على ماسنذكره فيما بعد ان شاء الله تعالى

(القول فى هل هي من أوائل السور)

قال أبو بكر ثم اختلف فى أنها آية من أوائل السور أو ليست بآية منها على ماذكرنا من مذهب اصحابنا انها ليست بآية من أوائل السور لترك الجهر بها ولانها اذا لم تكن من فاتحة الكتاب فكذلك حكمها فى غيرها اذ ليس من قول أحد انها ليست من فاتحة الكتاب وانها من أوائل السور وزعم الشافعي انها آية من كل سورة وماسبقه الى هذا القول أحد لان الخلاف بين السلف انما هو فى أنها آية من فاتحة الكتاب أو ليست بآية منها ولم يعدها احد آية من سائر السور ومن الدليل على أنها ليست من فاتحة الكتاب حديث سفيان بن عيينة عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال (قال الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين فنصفها لى ونصفها لعبدي ولعبدي ماسأل فاذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدنى عبدى واذا قال الرحمن الرحيم قال مجدنى عبدى او اثنى على عبدى واذا قال مالك يوم الدين قال فوض الى عبدى واذا قال اياك نعبد وإياك نستعين قال هذه بيني وبين عبدى ولعبدى ماسأل فيقول عبدى اهدنا الصراط المستقيم الى آخرها قال لعبدى ماسأل) فلو كانت من فاتحة الكتاب لذكرها فيما ذكر من آى السورة فدل ذلك على انها ليست منها ومن المعلوم أن النبى صلى الله عليه وسلم انما عبر بالصلاة عن قراءة فاتحة الكتاب وجعلها نصفين فانتفى بذلك أن تكون بسم الله الرحمن الرحيم آية منها من وجهين أحدهما انه لم يذكرها فى القسمة الثانى انها لو صارت فى القسمة لما كانت نصفين بل كان يكون مالله فيها اكثر مما للعبد لان بسم الله الرحمن الرحيم ثناء على الله تعالى لاشئ للعبد فيه فان قال قائل انما لم يذكرها لانه قد ذكر الرحمن الرحيم فى اضعاف السورة

* قيل له هذا خطامن وجهين أحدهما انه اذا كانت آية غيرها (١) فلابد من ذكرها ولو جاز ماذكرت لجاز الاقتصار بالقرآن على ما في السورة منها دونها ووجه آخر وهو أن قوله بسم الله فيه ثناء على الله وهو مع ذلك اسم مختص بالله تعالى لا يسمى به غيره فالواجب لا محالة أن يكون مذكوراً في القسمة اذ لم يتقدمه ذكر فيما قسم من آى السورة وقد روى هذا الخبر على غير هذا الوجه وهو ما حدثنا به محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن انه سمع أبا السائب مولى هشام بن زهرة يقول سمعت أبا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله قسمت الصلاة بيني و بين عبدي نصفين فنصفها لي و نصفها لعبدي و لعبدي ما سأل يقول العبد الحمد لله رب العالمين فيقول الله حمدني عبدي فيقول الرحمن الرحيم يقول الله اثنى على عبدي يقول العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي وهذه الآية بيني و بين عبدي يقول العبد اياك نعبد و اياك نستعين فهذه بيني و بين عبدي و لعبدي ما سأل فذكر في هذا الحديث في مالك يوم الدين انه بيني و بين عبدي نصفين هذا غلط من راويه لان قوله تعالى مالك يوم الدين ثناء خالص لله تعالى لا شيء للعبد فيه كقوله الحمد لله رب العالمين وانما جعل قوله اياك نعبد و اياك نستعين بينه و بين العبد لما انتظم من الثناء على الله تعالى ومن مسألة العبد ألا ترى ان سائر الآى بعدها من قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم جعلها للعبد خاصة اذ ليس فيه ثناء على الله وانما هو مسألة من العبد لما ذكر و من جهة أخرى ان قوله مالك يوم الدين لو كان بينه و بين العبد وكذلك قوله اياك نعبد و اياك نستعين لما كان نصفين على قول من يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية بل كان يكون لله تعالى اربع (٢) وللعبد ثلاث ومما يدل على أن البسملة ليست من أوائل السور وانما هي للفصل بينها ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عمرو بن عون قال أخبرنا هشيم عن عوف الاعرابي عن يزيد القاري قال سمعت ابن عباس رضي الله عنهما قال قلت لعثمان بن عفان رضي الله عنه ما حملكم على ان عمدتم الى براءة وهي من المئين والى الانفال وهي المثاني فجعلتموهما في السبع الطوال ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم قال عثمان كان النبي صلى الله عليه وسلم لما ينزل عليه الآيات فيدعو بعض من كان يكتب له فيقول ضع هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا وينزل عليه الآية والآيتان فيقول مثل ذلك وكانت

---

(١) اي غير آية الرحمن الرحيم

(٢) قوله يكون لله تعالى اربع فيه نظر ظاهر لانه يكون له تعالى حينئذ ثلاث كما لا يخفى (لمصححه)

الانفال

الانفال من أول ما نزل عليه بالمدينة وكانت براءة من آخر ما نزل من القرآن وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت انها منها فمن هناك وضعتهما فى السبع الطوال ولم اكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم فاخبر عثمان ان بسم الله الرحمن الرحيم لم يكن من السورة وانه انما كان يكتبها فى فصل السورة بينها وبين غيرها لا غير وايضا فلو كانت من السور ومن فاتحة الكتاب لعرفته الكافة بتوقيف من النبى عليه السلام انها منها كما عرفت مواضع سائر الآى من سورها ولم يختلف فيها وذلك أن سبيل العلم بمواضع الآى كهو بالآى نفسها فلما كان طريق اثبات القرآن نقل الكافة دون نقل الآحاد وجب أن يكون كذلك حكم مواضعه وترتيبه ألا ترى انه غير جائز لاحد ازالة ترتيب آى القرآن ولا نقل شىء منه عن موضعه الى غيره فان فاعل ذلك بمنزلة من رام ازالته ورفعه فلو كانت بسم الله الرحمن الرحيم من أوائل السور لعرفت الكافة موضعها منها كسائر الآى وكموضعها من سورة النمل فلما لم نرهم نقلوا ذلك الينا من طريق التواتر الموجب للعلم لم يجز لنا اثباتها فى أوائل السور * فان قال قائل قد نقلوا الينا جميع ما فى المصحف على انه القرآن وذلك كاف فى اثباتها من السور فى مواضعها المذكورة فى المصحف * قيل له انما نقلوا الينا كتبها فى أوائلها ولم ينقلوا الينا انها منها وانما الكلام بيننا وبينكم فى انها من هذه السورة التى هى مكتوبة فى أوائلها ونحن نقول بانها من القرآن اثبتت فى هذه المواضع لا على انها من السور وليس ايصالها بالسورة فى المصحف وقراءتها معها موجبين أن يكون منها لان القرآن كله بعضه متصل ببعض وما قبل بسم الله الرحمن الرحيم متصل بها ولا يجب من أجل ذلك أن يكون الجميع سورة واحدة فان قال قائل لما نقل الينا المصحف وذكروا ان ما فيه هو القرآن على نظامه وترتيبه فلو لم تكن من أوائل السور مع النقل المستفيض لبينوا ذلك وذكروا انها ليست من أوائلها لئلا تشتبه * قيل له هذا يلزم من يقول أنها ليست من القرآن فاما من أعطى القول بانها منه فهذا السؤال ساقط عنه * فان قيل ولو لم تكن منها لعرفته الكافة حسب ما الزمت من يقول أنها منها * قيل له لا يجب ذلك لانه ليس عليهم نقل كل ما ليس من السورة أنه ليس منها كما ليس عليهم نقل ما ليس من القرآن أنه ليس منه وانما عليهم نقل ما هو من السورة أنه منها كما عليهم نقل ما هو من القرآن أنه منه فاذ لم يرد النقل المستفيض بكونها من السور واختلف فيه لم يجز لنا اثباتها كاثبات القرآن نفسه ويدل أيضا على أنها ليست من أوائل السور ما حدثنا محمد بن جعفر بن ابان قال حدثنا محمد بن أيوب قال حدثنا مسدد قال حدثنى يحيى بن سعيد عن شعبة عن قتادة عن عباس

الجشمى عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال سورة فى القرآن ثلاثون آية شفعت لصاحبها حتى غفر له تبارك الذى بيده الملك واتفق القراء وغيرهم أنها ثلاثون آية سوى بسم الله الرحمن الرحيم فلو كانت منها كانت احدى وثلاثين آية وذلك خلاف قول النبى صلى الله عليه وسلم ويدل عليه أيضا اتفاق جميع قراء الامصار وفقهائهم على أن سورة الكوثر ثلاث آيات وسورة الاخلاص أربع آيات فلو كانت منها لكانت أكثر مما عدوا * فان قال قائل انما عدوا سواها لانه لا اشكال فيها عندهم * قيل له فكان لا يجوز لهم أن يقول سورة الاخلاص أربع آيات وسورة الكوثر ثلاث آيات والثلاث والاربع انما هى بعض السورة ولو كان كذلك لوجب أن يقولوا فى الفاتحة أنها ست آيات * قال أبو بكر رحمه الله وقد روى عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن أبى جلال (١) عن سعيد المقبرى عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول الحمد لله رب العالمين سبع آيات احداهن بسم الله الرحمن الرحيم وشك بعضهم فى ذكر أبى هريرة فى الاسناد وذكر أبو بكر الحنفى عن عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن أبى جلال عن سعيد بن أبى سعيد عن أبى هريرة عن النبى عليه السلام قال اذا قرأتم الحمد لله رب العالمين فاقرءوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها احدى آياتها * قال أبو بكر ثم لقيت نوحا فحدثنى به عن سعيد المقبرى عن أبى هريرة مثله ولم يرفعه ومثل هذا الاختلاف فى السند والرفع يدل على أنه غير مضبوط فى الاصل فلم يثبت به توقيف عن النبى عليه السلام ومع ذلك فجائز أن يكون قوله فانها احدى آياتها من قول أبى هريرة لان الراوى قد يدرج كلامه فى الحديث من غير فصل بينهما لعلم السامع الذى حضره بمعناه وقد وجد مثل ذلك كثيرا فى الاخبار فغير جائز فيما كان هذا وصفه ان يعزى الى النبى صلى الله عليه وسلم بالاحتمال وجائز أن يكون أبو هريرة قال ذلك من جهة أنه سمع النبى عليه السلام يجهر بها وظنها من السورة لان أبا هريرة قد روى الجهر عن النبى صلى الله عليه وسلم وأيضا لو ثبت هذا الحديث عاريا من الاضطراب فى السند والاختلاف فى الرفع وزوال الاحتمال فى كونه من قول أبى هريرة لما جاز لنا اثباتها من السورة اذ كان طريق اثباتها نقل الامة على ما بينا آنفا

﴿ فصل ﴾ وأما القول فى أنها آية أو ليست بآية فانه لا خلاف أنها ليست بآية تامة فى سورة النمل وأنها هناك بعض آية وان ابتداء الآية من قوله تعالى (انه

(١) هكذا فى النسخ التى فى ايدينا والذى وجدناه فى خلاصة تهذيب الكمال فى اسماء الرجال نوح بن ابى بلال (لمصححه)

من سليمان) ومع ذلك فكونها ليست آية تامة فى سورة النمل لا يمنع أن تكون آية فى غيرها لوجودها مثلها فى القرآن ألا ترى أن قوله (الرحمن الرحيم) فى اضعاف الفاتحة هو آية تامة وليست بآية تامة من قوله بسم الله الرحمن الرحيم عند الجميع وكذلك قوله (الحمد لله رب العالمين) هو آية تامة فى الفاتحة وهى بعض آية فى قوله تعالى (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) واذا كان كذلك احتمل أن تكون بعض آية فى فصول السور واحتمل أن تكون آية على حسب ماذكرنا وقد دللنا على أنها ليست من الفاتحة فالاولى أن تكون آية تامة من القرآن من غير سورة النمل لان التى فى سورة النمل ليست بآية تامة والدليل على أنها آية تامة حديث ابن أبى مليكة عن أم سلمة رضى الله تعالى عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ فى الصلاة فعدها آية وفى لفظ آخر أن النبى عليه السلام كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية فاصلة رواه الهيثم بن خالد عن أبى عكرمة عن عمرو بن هرون عن أبى مليكة عن ام سلمة عن النبى عليه السلام وروى أيضا اسباط عن السدى عن عبد خير عن على أنه كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية وعن ابن عباس مثله وروى عبد الكريم عن أبى أمية البصرى عن ابن أبى بردة عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا أخرج من المسجد حتى اخبرك بآية أو سورة لم تنزل على نبى بعد سليمان عليه السلام غيرى فمشى واتبعته حتى انتهى الى باب المسجد واخرج احدى رجليه من اسكفة الباب وبقيت الرجل الاخرى ثم أقبل على بوجهه فقال باى شىء تفتتح القرآن اذا افتتحت الصلاة فقلت ببسم الله الرحمن الرحيم قال ثم خرج * قال أبو بكر فثبت بما ذكرنا أنها آية اذ لم تعارض هذه الاخبار اخبار غيرها فى نفى كونها آية * فان قال قائل يلزمك على ما أصلت ان لا تثبتها آية باخبار الآحاد حسب ماقلته فى نفى كونها آية من أوائل السور * قيل له لا يجب ذلك من قبل انه ليس على النبى صلى الله عليه وسلم توقيف الامة على مقاطع الآى ومقاديرها ولم يتعبد بمعرفتها فجائز اثباتها آية بخبر الواحد (١) وأما موضعها من السور فهو كاثباتها من القرآن سبيله النقل المتواتر ولا يجوز اثباتها باخبار الآحاد ولا بالنظر والمقاييس كسائر السور وكموضعها من سورة النمل ألا ترى أنه قد كان يكون من النبى صلى الله عليه وسلم توقيف على موضع الآى على ماروى ابن عباس عن عثمان وقد

(١) مراد المصنف رحمه الله تعالى انه يجوز اثبات ان البسملة آية تامة بخبر الواحد وليس مراده اثبات اصل قرآنيتها بخبر الواحد كما لا يخفى (لمصححه)

قدمناذكره ولم يوجد عن النبى عليه السلام توقيف فى سائر الآى على مباديها ومقاطعها فثبت انه غير مفروض علينامقادير الآى فاذ قدثبت أنهاآية فليست تخلو من أن تكون آية فى كل موضع هى مكتوبة فيه من القرآن وان لم تكن من أوائل السور أوأن تكون آية منفردة كررت فى هذه المواضع على حسب مايكتب فى أوائل الكتب على جهة التبرك باسم الله تعالى فالاولى أن تكون آية فى كل موضع هى مكتوبة فيه لنقل الامة أن جميع مافى المصحف من القرآن ولم يخصوا شيئا منه من غيره وليس وجودها مكررة فى هذه المواضع مخرجها من أن تكون من القرآن لوجودنا كثيرا منه مذكورا على وجه التكرار ولا يخرجه ذلك من أن تكون كل آية منها وكل لفظة من القرآن فى الموضع المذكور فيه نحو قوله (الحى القيوم) فى سورة البقرة مثله فى سورة آل عمران ونحو قوله (فباى آلاء ربكما تكذبان) كل آية منهامفردة فى موضعهامن القرآن لاعلى معنى تكرارآية واحدة وكذلك بسم الله الرحمن الرحيم وقول النبى عليه السلام أنها آية يقتضى أن تكون آية فى كل موضع ذكرت فيه

﴿فصل﴾ واما قراءتها فى الصلاة فان اباحنيفة وابن ابى ليلى والثورى والحسن بن صالح وابايوسف ومحمدا وزفر والشافعى كانوا يقولون بقراءتها فى الصلاة بعد الاستعاذة قبل فاتحة الكتاب واختلفوا فى تكرارها فى كل ركعة وعند افتتاح السورة فروى ابو يوسف عن ابى حنيفة انه يقرأها فى كل ركعة مرة واحدة عند ابتداء قراءة فاتحة الكتاب ولا يعيدها مع السورة عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد والحسن بن زياد عن ابى حنيفة اذاقرأها فى أول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه ان يقرأها فى تلك الصلاة حتى يسلم وان قرأها مع كل سورة فحسن قال الحسن وان كان مسبوقا فليس عليه أن يقرأها فيما يقضى لان الامام قد قرأها فى أول صلاته وقراءة الامام له قراءة* قال ابو بكر وهذا يدل من قوله على أنه كان يرى بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن فى ابتداء القراءة وانها ليست مفردة على وجه التبرك فقط حسب اثباتها فى ابتداء الامور والكتب ولا منقولة عن مواضعها من القرآن وروى هشام عن ابى يوسف قال سالت أباحنيفة عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم قبل فاتحة الكتاب وتجديدها قبل السورة التى بعد فاتحة الكتاب فقال ابو حنيفة يجزيه قراءتها قبل الحمد وقال أبو يوسف يقرأها فى كل ركعة قبل القراءة مرة واحدة ويعيدها فى الاخرى أيضا قبل فاتحة الكتاب بعدها إذا أراد ان يقرأ سورة قال محمد فان قرأ

سوراً كثيرة وكانت قراءته يخفيها قرأها عند افتتاح كل سورة وان كان يجهر بها لم يقرأها الا انه فى الجهر يفصل بين السورتين بسكتة * قال ابو بكر وهذا من قول محمد يدل على أن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم انما هى للفصل بين السورتين او لابتداء القراءة وانها ليست من السورة ولا دلالة فيه على انه كان لا يراها آية وانها ليست من القرآن وقال الشافعى هى من أول كل سورة فيقرأها عند ابتداء كل سورة * قال أبو بكر وقد روى عن ابن عباس ومجاهد انها تقرأ فى كل ركعة وعن ابراهيم قال اذا قرأتها فى أول كل ركعة أجزأك فيما بقى وقال مالك بن انس لا يقرأها فى المكتوبة سراً ولا جهراً وفى النافلة إن شاء قرأ وإن شاء ترك والدليل على انها تقرأ فى سائر الصلوات حديث أم سلمة وابى هريرة ان النبى عليه السلام كان يقرأ فى الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وروى انس بن مالك قال صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وابى بكر وعمر وعثمان فكانوا يسرون بسم الله الرحمن الرحيم وقال فى بعضها يخفون وفى بعضها كانوا لا يجهرون ومعلوم أن ذلك كان فى الفرض لانهم انما كانوا يصلون خلفه فى الفرائض لا فى التطوع اذ ليس من سنة التطوع فعلها فى جماعة وقد روى عن عائشة وعبد الله بن المغفل وانس بن مالك ان النبى عليه السلام كان يفتتح القراءة بالحمد لله رب العالمين وهذا انما يدل على ترك الجهر بها ولا دلالة فيه على تركها رأسا * فان قال قائل روى أبو زرعة بن عمرو بن جرير عن أبى هريرة قال كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا نهض فى الثانية استفتح بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت * قيل له ليس لمالك فيه دليل من قبل انه ان ثبت انه لم يقرأها فى الثانية فانما ذلك حجة لمن يقتصر عليها فى أول ركعة فاما ان يكون دليلا على تركها رأسا فلا وقد روى قراءتها فى أول الصلاة عن على وعمر وبن عباس وابن عمر من غير معارض لهم من الصحابة فثبت بذلك قراءتها فى الفرض والنفل لما ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة من غير معارض لهم وعلى انه لا فرق بين الفرض والنفل لا فى الاثبات ولا فى النفى كما لا يختلفان فى سائر سنن الصلاة واما وجه ماروى عن ابى حنيفة فى اقتصاره على قراءتها فى أول ركعة دون سائر الركعات وسورها فهو لما ثبت انها ليست من اوائل السور وان كانت آية فى موضعها على وجه الفصل بين السورتين امر فابالا بتداء بها تبركا ثم ثبت انها مقروءة فى أول الصلاة بما قدمناه وكانت حرمة الصلاة حرمة واحدة وجميع افعالها مبنية على التحريمة صار جميع الصلاة كالفعل الواحد الذى يكتفى بذكر اسم الله تعالى فى ابتدائه ولا يحتاج الى إعادته وان طال كالابتداء بها فى أوائل

الـكتب وكالم تعدعند ابتداء الركوع والسجود والتشهد وسائر اركان الصلاة كذلك حكمهامع ابتداء السورة والركعات ويدل على انهاموضوعة للفصل ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا سفيان بن عيينة عن عمرو عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان النبي صلى الله عليــه وسلم لايعرف فصل السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل على ان موضوعها للفصل بين السورتين وانها ليست من السور ولا يحتاج الى تكرارها عند كل سورة * فان قال قائل إذا كانت موضوعة للفصل بين السورتين فينبغي ان يفصل بينهما بقراءتها على حسب موضوعها * قيل له لا يجب ذلك لان الفصل قد عرف بنزولها وانما يحتاج فى الابتداء بها تبركا وقد وجد ذلك فى ابتداء الصلاة ولا صلاة هناك مبتدأة فيقرأ من أجلها فلذلك جاز الاقتصار بها على أولهـا وأما من قرأها فى كل ركعة فوجـه قوله ان كل ركعة لها قراءة مبتدأة لا ينوب عنها القراءة فى التى قبلها فمن حيث احتيج الى استئناف القراءة فيها صارت كالركعة الاولى فلما كان المسنون فيها قراءتها فى الركعة الاولى كان كذلك حكم الثانية اذ كان فيها ابتداء قراءة ولا يحتاج الى إعادتها عند كل سورة لانها فرض واحد وكان حكم السورة فى الركعة الواحدة حكم ماقبلها لانها دوام على فعل قد ابتدأه وحكم الدوام حكم الابتداء كالركوع اذا أطاله وكـذلك السجود وسائر أفعال الصلاة الدوام على الفعل الواحد منها حكمه حكم الابتداء حتى اذا كان الابتداء فرضاً كان ما بعده فى حكمه واما من رأى اعادتها عند كل سورة فانهم فريقان أحدهما من لم يجعلها من السورة والآخر من جعلهـا من أوائلها فامامن جعلها من أوائلها فانه رأى اعادتهـا كما يقرأ سائر آى السورة واما من لم يرها من السورة فانه يجعل كل سورة كالصلاة المبتدأة فيبتدئ فيها بقراءتها كما فعلها فى أول الصلاة لانها كذلك فى المصحف كما لو ابتدأ قراءة السورة فى غير الصلاة بدأ بها فلذلك اذا قرأ قبلها سورة غيرها وقد روى انس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسـلم (قال أنزلت على سورة آنفا ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ انا أعطيناك الـكوثر) الى آخرها حتى ختمها وروى أبو بردة عن أبيه ان النبي صلى الله عليه وسـلم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم (الر تلك آيات الـكتاب وقرآن مبين) فهذا يدل على أنه عليه السلام قد كان يبتدئ قراءة السورة فى غير الصـلاة بها وكان سبيلها أن يكون كذلك حكمها فى الصلاة وقد روى عبد الله بن دينار عن ابن عمر انه كان يفتتح ام القرآن ببسم الله الرحمن الرحـيم ويفتتح السورة ببسم الله الرحمن الرحيم وروى جرير عن المغيرة قال أمنا ابراهيم فقرأ فى صلاة المغرب (ألم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل)

الفيل) حتى اذا ختمها وصل بخاتمتها (لايلاف قريش) ولم يفصل بينهما بيسم الله الرحمن الرحيم

﴿ فصل ﴾ وأما الجهر بها فان أصحابنا والثوري قالوا يخفيها وقال ابن أبي ليلى ان شاء جهر وان شاء اخفى وقال الشافعي يجهر بها وهذا الاختلاف انما هو في الامام اذا صلى صلاة يجهر فيها بالقراءة وقد روي عن الصحابة فيها اختلاف كثير فروى عمر بن ذر عن أبيه قال صليت خلف ابن عمر فجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وروى حماد عن ابراهيم قال كان عمر يخفيها ثم يجهر بفاتحة الكتاب وروى عنه أنس مثل ذلك قال ابراهيم كان عبدالله بن مسعود واصحابه يسرون قراءة بسم الله الرحمن الرحيم لا يجهرون بها وروى أنس ان أبا بكر وعمر كانا يسران بسم الله الرحمن الرحيم وكذلك روى عنه عبدالله بن المغفل وروى المغيرة عن ابراهيم قال جهر الامام ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة بدعة وروى جرير عن عاصم الاحول قال ذكر لعكرمة الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة فقال أنا اذا اعرابي وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة قال بلغني عن ابن مسعود قال الجهر في الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم اعرابية وروى حماد ابن زيد عن كثير قال سئل الحسن عن الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة فقال انما يفعل ذلك الاعرابي واختلفت الرواية عن ابن عباس فروى شريك عن عاصم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس انه جهر بها وهذا يحتمل ان يكون في غير الصلاة وروى عبدالملك بن ابي حسين عن عكرمة عن ابن عباس في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم قال ذلك فعل الاعراب وروى عن علي انه عدها آية وانه قال هي تمام السبع المثاني ولم يثبت عنه الجهر بها في الصلاة وقد روى ابو بكر بن عياش عن ابي سعيد عن ابي وائل قال كان عمر وعلي لا يجهران ببسم الله الرحمن الرحيم ولا بالتعوذ ولا بآمين وروى عن ابن عمر انه جهر بها في الصلاة فهؤلاء الصحابة مختلفون فيها على ما بينا وروى أنس وعبد الله بن المغفل ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر وعثمان كانوا يسرون وفي بعضها كانوا يخفون وجعله عبد الله بن المغفل حدثا في الاسلام وروى ابو الجوزاء عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين ويختمها بالتسليم حدثنا ابو الحسن عبيدالله بن الحسين الكرخي رحمه الله قال حدثنا الحضرمي قال حدثنا محمد بن العلاء حدثنا معاوية بن هشام عن محمد بن جابر عن حماد عن ابراهيم عن عبدالله قال ما جهر رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلاة مكتوبة ببسم الله الرحمن الرحيم ولا ابو بكر ولا عمر فان قال قائل اذا كان

عندك أنها آية من القرآن في موضعها فالواجب الجهر بها كالجهر بالقراءة في الصلوات التي يجهر فيها بالقرآن اذ ليس في الاصول الجهر ببعض القراءة دون بعض في ركعة واحدة قيل له اذا لم تكن من فاتحة الكتاب على ما بينا وانما هي على وجه الابتداء بها تبركا جاز أن لا يجهر بها ألا ترى أن قوله تعالى (انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض الآية) هو من القرآن ومن استفتح به الصلاة لا يجهر به مع الجهر بسائر القراءة كذلك ما وصفنا * قال أبو بكر وما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من اخفائها يدل على أنها ليست من الفاتحة اذ لو كانت منها لجهر بها كجهره بسائرها * فان احتج محتج بما روى نعيم المجمر أنه صلى وراء أبى هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم لما سلم قال انى لاشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عليه وسلم وبما روى ابن جريج عن ابن أبى مليكة عن أم سلمة أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى فى بيتها فيقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وبما روى جابر الجعفى عن أبى الطفيل عن على وعمار أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم * قيل له وأما حديث نعيم المجمر عن أبى هريرة فلا دلالة فيه على الجهر بها لانه انما ذكر بها أنه قرأها ولم يقل أنه جهر بها وجائز أن لا يكون جهر بها وان قرأها وكان علم الراوى بقراءتها أما من جهة أبى هريرة باخباره اياه بذلك أو من جهة انه سمعها لقربه منه وان لم يجهر بها كما روى أن النبى عليه السلام كان يقرأ فى الظهر والعصر ويسمعنا الآية أحيانا ولا خلاف أنه لم يكن يجهر بها وقد روى عبد الواحد بن زياد قال حدثنا عمارة بن القعقاع قال حدثنا أبو زرعة بن عمرو ابن جرير قال حدثنا أبو هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا نهض فى الثانية استفتح بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت وهذا يدل على أنه لم يكن عنده أنها من فاتحة الكتاب واذا لم يكن منها لم يجهر بها لان كل من لا يعدها آية منها لا يجهر بها وأما حديث أم سلمة فروى الليث عن عبد الله بن عبيد بن أبى مليكة عن معلى أنه سال أم سلمة عن قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم فنعتت قراءته مفسرة حرفا حرفا ففى هذا الخبر أنها نعتت قراءة النبى عليه السلام وليس فيه ذكر قراءتها فى الصلاة ولا دلالة فيه على جهر ولا اخفاء لان أكثر ما فيه أنه قرأها ونحن كذلك نقول أيضا ولكنه لا يجهر بها وجائز ان يكون النبى عليه السلام اخبرها بكيفية قراءته فاخبرت بذلك ويحتمل ان تكون سمعته يقرأ غير جاهر بها فسمعته لقربها منه ويدل عليه انها ذكرت انه كان يصلى فى بيتها وهذه لم تكن صلاة فرض لانه عليه السلام كان لا يصلى الفرض منفردا بل كان يصليها فى جماعة وجائز عندنا للمنفرد والمتنفل ان

يقرأ كيف شاء من جهر أو اخفاء واما حديث جابر عن ابى الطفيل فان جابرا ممن لا تثبت به حجة لامور حكيت عنه تسقط روايته منها انه كان يقول بالرجعة على ما حكى وكان يكذب فى كثير مما يرويه وقد كذبه قوم من أئمة السلف وقد روى ابو وائل عن على رضى الله عنه انه كان لا يجهر بها ولو كان الجهر ثابتا عنده لما خالفه الى غيره وعلى انه لو تساوت الاخبار فى الجهر والاخفاء عن النبى عليه السلام كان الاخفاء اولى من وجهين احدهما ظهور عمل السلف بالاخفاء دون الجهر منهم ابو بكر وعمر وعلى وابن مسعود وابن المغفل وانس بن مالك وقول ابراهيم الجهر بها بدعة اذ كان متى روى عن النبى عليه السلام خبران متضادان وظهر عمل السلف باحدهما كان الذى ظهر عمل السلف به اولى بالاثبات والوجه الآخر ان الجهر بها لو كان ثابتا لورد النقل به مستفيضا متواترا كوروده فى سائر القراءة فلما لم يرد النقل به من جهة التواتر علمنا انه غير ثابت اذ الحاجة الى معرفة مسنون الجهر بها كهى الى معرفة مسنون الجهر فى سائر فاتحة الكتاب * فان احتج بما حدثنا ابو العباس محمد بن يعقوب الاصم قال حدثنا الربيع بن سليمان قال حدثنا الشافعى قال حدثنا ابراهيم بن محمد قال حدثنى عبد الله بن عثمان بن حنتم عن اسماعيل بن عبيد بن رفاعة عن ابيه ان معاوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر اذا خفض واذا رفع فناداه المهاجرون حين سلم والانصار اى معاوية سرقت الصلاة اين بسم الله الرحمن الرحيم واين التكبير اذا خفضت واذا رفعت فصلى بهم صلاة اخرى فقال فيها ذلك الذى عابوا عليه قال فقد عرف المهاجرون والانصار الجهر بها * قيل له لو كان ذلك كما ذكرت لعرفه ابو بكر وعمر وعثمان وعلى وابن مسعود وابن المغفل وابن عباس ومن روينا عنهم الاخفاء دون الجهر ولكان هؤلاء اولى بعلمه لقوله عليه السلام (ليلنى منكم اولوا الاحلام والنهى) وكان هؤلاء اقرب اليه فى حال الصلاة من غيرهم من القول المجهولين الذين ذكرت وعلى ان ذلك ليس باستفاضة لان الذى ذكرت من قول المهاجرين والانصار انما رويته من طريق الآحاد ومع ذلك فليس فيه ذكر الجهر وانما فيه انه لم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ونحن ايضا ننكر ترك قراءتها وانما كلامنا فى الجهر والاخفاء ايهما اولى والله اعلم

* فصل * والاحكام التى يتضمنها قوله بسم الله الرحمن الرحيم الامر باستفتاح الامور للتبرك بذلك والتعظيم لله عز وجل به وذكرها على الذبيحة وشعار وعلم من اعلام الدين وطرد الشيطان لانه روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال

(اذا سمى الله العبد على طعامه لم ينل منه الشيطان معه واذا لم يسمه نال منه معه) وفيه اظهار مخالفة المشركين الذين يفتتحون امورهم بذكر الاصنام اوغيرها من المخلوقين الذين كانوا يعبدونهم وهو مفزع للخائف ودلالة من قائله على انقطاعه الى الله تعالى ولجأ اليه وانس للسامع واقرار بالالوهية واعتراف بالنعمة واستعانة بالله تعالى وعياذة به وفيه اسمان من اسماء الله تعالى المخصوصة به لا يسمى بهما غيره وهما الله والرحمن

(باب قراءة فاتحة الكتاب فى الصلاة)

قال اصحابنا جميعا رحمهم الله يقرأ بفاتحة الكتاب وسورة فى كل ركعة من الاولين فان ترك قراءة فاتحة الكتاب وقرأ غيرها فقد اساء وتجزيه صلاته وقال مالك بن أنس اذا لم يقرأ أم القرآن فى الركعتين اعاد وقال الشافعى اقل ما يجزى فاتحة الكتاب فان ترك منها حرفا وخرج من الصلاة اعاد * قال ابو بكر روى الاعمش عن خيثمة عن عباد بن ربعى قال قال عمر لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وآيتين فصاعدا وروى ابن علية عن الجريرى عن ابن بريدة عن عمران بن حصين قال لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وآيتين فصاعدا وروى معمر عن ايوب عن ابى العالية قال سألت ابن عباس عن القراءة فى كل ركعة قال اقرأ منه ماقل او كثر وليس من القرآن شيء قليل وروى عن الحسن وابراهيم والشعبى ان من نسى قراءة فاتحة الكتاب وقرأ غيرها لم يضره وتجزيه وروى وكيع عن جرير بن حازم عن الوليد بن يحيى ان جابر بن زيد قام يصلى ذات يوم فقرأ (مدهامتان) ثم ركع * قال ابو بكر وماروى عن عمر وعمران بن حصين فى انها لا تجزى الا بفاتحة الكتاب وآيتين محمول على جواز التمام لا على نفى الاصل اذ لا خلاف بين الفقهاء فى جوازها بقراءة فاتحة الكتاب وحدها والدليل على جوازها مع ترك الفاتحة وان كان مسيئا قوله تعالى (أقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر) ومعناه قراءة الفجر فى صلاة الفجر لاتفاق المسلمين على انه لا فرض عليه فى القراءة وقت صلاة الفجر الا فى الصلاة والامر على الايجاب حتى تقوم دلالة الندب فاقتضى الظاهر جوازها بما قرأ فيها من شيء اذ ليس فيه تخصيص لشيء منه دون غيره ويدل عليه ايضا قوله تعالى (فاقرؤا ماتيسر من القرآن) والمراد به القراءة فى الصلاة بدلالة قوله تعالى (ان ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثى الليل) الى قوله (فاقرؤا ماتيسر من القرآن) ولم تختلف الامة ان ذلك فى شان الصلاة فى الليل وقوله تعالى (فاقرؤا

ما

ماتيسر من القرآن) عموم عندنا فی صلاة الليل وغيرها من النوافل والفرائض لعموم اللفظ ويدل على ان المراد به جميع الصلاة من فرض ونفل حديث ابی هريرة ورفاعة بن رافع فی تعليم النبی صلى الله عليه وسلم الاعرابی الصلاة حين لم يحسنها فقال له ثم اقرأ ماتيسر من القرآن وامره بذلك عندنا انما صدر عن القرآن لانا متی وجدنا النبی صلى الله عليه وسلم امر ايواطیء حكما مذكورا فی القرآن وجب ان يحكم بانه انما حكم بذلك عن القرآن كقطعه السارق وجلده الزانی ونحوها ثم لم يخصص نفلا من فرض فثبت ان مراد الآية عام فی الجميع فهذا الخبر يدل على جوازها بغير فاتحة الكتاب من وجهين احدهما دلالته (١) على ان مراد الآية عام فی جميع الصلوات والثانی انه مستقل بنفسه فی جوازها بغيرها وعلى ان نزول الآية فی شان صلاة الليل لو لم يعاضده الخبر لم يمنع لزوم حكمها فی غيرها من الفرائض والنوافل من وجهين احدهما انه اذا ثبت ذلك فی صلاة الليل فسائر الصلوات مثلها بدلالة ان الفرض والنفل لا يختلفان فی حكم القراءة وان ما جاز فی النفل جاز فی الفرض مثله كما لا يختلفان فی الركوع والسجود وسائر اركان الصلاة * فان قال قائل هما مختلفان عندك لان القراءة فی الاخريين غير واجبة عندك فی الفرض وهی واجبة فی النفل اذا صلاها * قيل له هذا يدل على ان النفل اكد فی حكم القراءة من الفرض فاذا جاز النفل مع ترك فاتحة الكتاب فالفرض احرى ان يجوز والوجه الآخر ان احدا لم يفرق بينهما ومن اوجب فرض قراءة فاتحة الكتاب فی احدهما اوجبها فی الآخر ومن اسقط فرضها فی احدهما اسقطه فی الآخر فلما ثبت عندنا بظاهر الآية جواز النفل بغيرها وجب ان يكون كذلك حكم الفرض * فان قال قائل فما الدلالة على جواز تركها بالآية * قيل له لان قوله (فاقرؤا ماتيسر من القرآن) يقتضی التخيير وهو بمنزلة قوله اقرأ ما شئت الا ترى ان من قال لرجل بع عبدی هذا بما تيسر انه مخير له فی بيعه له بما رأی واذا ثبت ان الآية تقتضی التخيير لم يجز لنا اسقاطه والاقتصار على شیء معين وهو فاتحة الكتاب لان فيه نسخ ما اقتضته الآية من التخيير فان قال قائل هو بمنزلة قوله (فما استيسر من الهدی) ووجوب الاقتصار به على الابل والبقر والغنم مع وقوع الاسم على غيرها من سائر ما يهدی ويتصدق به فلم يكن فيه نسخ الآية * قيل له ان خياره باق فی ذبحه أيها شاء من الاصناف الثلاثة فلم يكن فيه رفع حكمها من التخيير ولا نسخه وانما فيه التخصيص ونظير ذلك ما لو ورد اثر فی قراءة آية دون

---

(١) ای دلالة الخبر

ماهو اقل منها لم يلزم منه نسخ الآية لان خياره باق فى ان يقرأ ايما شاء من اى القرآن * قال قائل قوله (فاقرؤا ماتيسر من القرآن) يستعمل فيما عدا فاتحة الكتاب فلا يكون فيه نسخ لها * قيل له لايجوز ذلك من وجوه احدها انه جعل الامر بالقراءة عبارة عن الصلاة فيها فلا يجوز ان تكون عبادة الا وهى من اركانها التى لا تصح الا بها الثانى ان ظاهره يقتضى التخيير فى جميع مايقرأ فى الصلاة فلا يجوز تخصيصه فى بعض مايقرأ فيها دون غيرها الثالث ان قوله (فاقرؤا ماتيسر) امر وحقيقته ومقتضاه الواجب فلا يجوز صرفه الى الندب من القراءة دون الواجب منها ومما يدل على ماذكرنا من جهة الاثر ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مؤمل بن اسماعيل حدثنا حماد عن اسحق بن عبد الله بن ابى طلحة عن على بن يحيى ابن خلاد عن عمر ان رجلا دخل المسجد فصلى ثم جاء فسلم على النبى عليه السلام فرد رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه وقال له ارجع فصل فانك لم تصل فرجع الرجل فصلى كما كان يصلى ثم جاء الى النبى عليه السلام فسلم فرد عليه ثم قال له ارجع فصل فانك لم تصل حتى فعل ذلك ثلاث مرات فقال عليه السلام انه لاتتم صلاة احد من الناس حتى يتوضأ فيضع الوضوء مواضعه ثم يكبر ويحمد الله تعالى ويثنى عليه ويقرأ بما شاء من القرآن ثم يقول الله أكبر ثم يركع حتى يطمئن مفاصله وذكر الحديث وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود حدثنا محمد بن المثنى حدثنا يحيى بن سعيد عن عبد الله قال حدثنى سعيد بن ابى سعيد عن ابيه عن ابى هريرة ان رجلا دخل المسجد فصلى ثم جاء فسلم وذكر نحوه ثم قال اذا قمت الى الصلاة فكبر ثم اقرأ ماتيسر معك من القرآن ثم اركع وذكر الحديث * قال ابو بكر قال فى الحديث الاول ثم اقرأ ما شئت وفى الثانى ماتيسر فخيره فى القراءة بما شاء ولو كانت قراءة فاتحة الكتاب فرضا لعلمه اياها مع علمه بجهل الرجل باحكام الصلاة اذ غير جائز الاقتصار فى تعليم الجاهل على بعض فروض الصلاة دون بعض فثبت بذلك ان قراءتها ليست بفرض وحدثنا عبد الباقى بن قانع حدثنا احمد بن على الجزار قال حدثنا عامر بن سيار قال حدثنا ابو شيبة ابراهيم ابن عثمان حدثنا سفيان عن ابى نضرة عن ابى سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا صلاة الا بقراءة يقرأ فيها فاتحة الكتاب او غيرها من القرآن) وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا وهب بن بقية عن خالد عن محمد بن عمرو عن على بن يحيى بن خلاد عن رفاعة بن رافع بهذه القصة قال فقال النبى صلى الله عليه وسلم اذا قمت فتوجهت الى القبلة فكبر ثم اقرأ بأم القرآن وبما شاء الله ان تقرأ

وذكر تمام الحديث فذكر فيه قراءة أم القرآن وغيرها وهذا غير مخالف للاخبار الاخر لانه محمول على انه يقرأ بها ان تيسر اذ غير جائز حمله على تعيين الفرض فيها لما فيه من نسخ التخيير المذكور في غيره ومعلوم ان احد الخبرين غير منسوخ بالآخر اذ كانا في قصة واحدة فان قال قائل لما ذكر في احد الخبرين التخيير فيما يقرأ وذكر في الآخر الامر بقراءة فاتحة الكتاب من غير تخيير واثبت التخيير فيما عداها بقوله وبما شاء الله ان تقرأ بعد فاتحة الكتاب ثبت بذلك ان التخيير المذكور في الاخبار الآخر انما هو فيما عدا فاتحة الكتاب وان ترك ذكر فاتحة الكتاب انما هو اغفال من بعض الرواة ولان في خبر نا زيادة وهو الامر بقراءة فاتحة الكتاب بلا تخيير * قيل له غير جائز حمل الخبر الذي فيه التخيير مطلقا على الخبر المذكور فيه فاتحة الكتاب على ما ادعيت لامكان استعمالهما من غير تخصيص بل الواجب ان نقول التخيير المذكور في الخبر المطلق حكمه ثابت في الخبر المقيد بذكر فاتحة الكتاب فيكون التخيير عاما في فاتحة الكتاب وغيرها كأنه قال اقرأ بأم القرآن ان شئت وبما سواها فيكون في ذلك استعمال زيادة التخيير في فاتحة الكتاب دون تخصيصه في بعض القراءة دون بعض ويدل عليه ايضا ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا ابراهيم بن موسى قال حدثنا عيسى عن جعفر بن ميمون البصري قال حدثنا ابو عثمان النهدي عن ابي هريرة قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم (اخرج فناد في المدينة انه لا صلاة الا بقرآن ولو بفاتحة الكتاب فما زاد) وقوله لا صلاة الا بالقرآن يقتضي جوازها بما قرأ به من شيء وقوله ولو بفاتحة الكتاب فما زاد يدل ايضا على جوازها بغيرها لانه لو كان فرض القراءة متعينا بها لما قال ولو بفاتحة الكتاب فما زاد ولقال بفاتحة الكتاب ومما يدل على ما ذكرنا حديث ابن عيينة عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أيما صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج) ورواه مالك وابن جريج عن العلاء عن أبي السائب مولى هشام بن زهرة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم واختلافهما في السند على هذا الوجه لا يوهنه لانه قد روى أنه قد سمع من أبيه ومن أبي السائب جميعا فلما قال فهي خداج والخداج الناقصة دل ذلك على جوازها مع النقصان لانها لو لم تكن جائزة لما اطلق عليها اسم النقصان لان اثباتها ناقصة ينفي بطلانها اذ لا يجوز الوصف بالنقصان لما لم يثبت منه شيء الا ترى أنه لا يقال للناقة اذا حالت فلم تحمل أنها قد اخدجت وانما يقال أخدجت وخدجت اذا القت ولدها ناقص

الخلقة أو وضعته لغير تمام في مدة الحمل فامالم تحمل فلا توصف بالخداج فثبت بذلك جواز الصلاة بغير فاتحة الكتاب اذالنقصان غير ناف للاصل بل يقتضي ثبوت الاصل حتى يصح وصفها بالنقصان وقد روى أيضا عباد بن عبد الله بن الزبير عن عائشة عن النبي عليه السلام قال (كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج) فاثبتها ناقصة واثبات النقصان يوجب ثبوت الاصل على ماوصفنا وقد روى أيضا عن النبي عليه السلام (ان الرجل ليصلي الصلاة يكتب له نصفها خمسها عشرها) فلم يبطل جزء بنقصانها * فان قال قائل قد روى هذا الحديث محمد بن عجلان عن ابيه عن ابي السائب مولى هشام بن زهرة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من صلى صلاة ولم يقرأ فيها شيئاً من القرآن فهي خداج فهي خداج فهي خداج غير تمام) وهذا الحديث يعارض حديث مالك وابن عيينة في ذكرهما فاتحة الكتاب دون غيرها واذا تعارضا سقطا فلم يثبت كونها ناقصة اذا لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب * قيل له لا يجوز ان يعارض مالك وابن عيينة بمحمد بن عجلان بل السهو والاغفال اجوز عليه منهما فلا يعترض على روايتهما به وعلى انه ليس فيه تعارض اذ جائز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد قالهما جميعاً قال مرة وذكر فاتحة الكتاب وذكر مرة أخرى القراءة مطلقة وأيضاً فجائز ان يكون المراد بذكر الاطلاق ماقيد في خبر هذين * فان قال قائل اذا جوزت ان يكون النبي عليه السلام قد قال الامرين فحديث محمد بن عجلان يدل على جواز الصلاة بغير قراءة رأسا لاثباته اياها ناقصة مع عدم القراءة رأسا * قيل له نحن نقبل هذا السؤال ونقول كذلك يقتضي ظاهر الخبرين الا أن الدلالة قامت على ان ترك القراءة يفسدها فحملناه على معنى الخبر الآخر * قال أبو بكر وقد رويت اخبار اخر في قراءة فاتحة الكتاب يحتج بها من يراها فرضا فمنها حديث العلاء بن عبد الرحمن عن عائشة وعن ابي السائب مولى هشام بن زهرة عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام قال يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي وذكر الحديث قالوا فلما عبر بالصلاة عن قراءة فاتحة الكتاب دل على انها من فروضها كما أنه لما عبر عن الصلاة بالقرآن في قوله (وقرآن الفجر) واراد قراءة صلاة الفجر دل على انها من فروضها وكما عبر عنها بالركوع فقال (واركعوا مع الراكعين) دل على أنه من فروضها * قيل له لم تكن العبارة عنهما لما ذكرت موجبا الفرض القراءة والركوع فيها دون ماتناوله من لفظ الامر المقتضي للايجاب وليس في قوله قسمت

الصلاة بيني و بين عبدي أمر وانما اكثر مافيه الصلاة بقراءة فاتحة الكتاب وذلك غير مقتض للايجاب لان الصلاة تشتمل على النوافل والفروض وقد افاد النبي عليه السلام بهذا الحديث نفي ايجابها لانه قال في آخره فمن لم يقرأ فيها بام القرآن فهي خداج فاثبتها ناقصة مع عدم قراءتها ومعلوم انه لم يرد نسخ أول كلامه بآخره فدل ذلك على ان قول الله تعالى قسمت الصلاة بيني و بين عبدي نصفين وذكر فاتحة الكتاب لا يوجب ان يكون قراءتها فرضاً فيها وهذا كما روى شعبة عن عبد ربه بن سعيد عن انس بن ابي انس عن عبد الله بن نافع بن العمياء عن عبد الله بن الحارث عن المطلب ابن ابي وداعة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (الصلاة مثنى مثنى وتشهد في كل ركعتين وتباس وتمسكن وتقنع لربك وتقول اللهم فمن لم يفعل فهي خداج) ولم يوجب ذلك أن يكون ماسماه صلاة من هذه الافعال فرضا فيها ومما يحتج به المخالفون ايضا حديث عبادة بن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب) وبما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا ابن بشار قال حدثنا جعفر عن ابي عثمان عن ابي هريرة قال امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان انادي أن لاصلاة الا بفاتحة الكتاب فما زاد * قال ابو بكر قوله عليه السلام (لاصلاة الا بفاتحة الكتاب) يحتمل لنفي الاصل ونفي الكمال وان كان ظاهره عندنا على نفي الاصل حتى تقوم الدلالة على أن المراد نفي الكمال ومعلوم انه غير جائز ارادة الامرين جميعاً لانه متى اراد نفي الاصل لم يثبت منه شيء واذا اراد نفي الكمال واثبات النقصان فلا محالة بعضه ثابت وارادتهما معاً منتفية مستحيلة والدليل على انه لم يرد نفي الاصل أن اثبات ذلك اسقاط التخيير في قوله تعالى (فاقرؤا ماتيسر من القرآن) وذلك نسخ وغير جائز نسخ القرآن باخبار الآحاد ويدل عليه أيضاً مارواه ابو حنيفة وابو معاوية وابن فضيل وابو سفيان عن ابي نضرة عن سعيد عن النبي عليه السلام قال لاتجزى صلاة لمن لم يقرأ في كل ركعة بالحمد لله وسورة في الفريضة وغيرها الا ان اباحنيفة قال معها غيرها وقال معاوية لاصلاة ومعلوم انه لم يرد نفي الاصل وانما مراده نفي الكمال لاتفاق الجميع على أنها مجزية بقراءة فاتحة الكتاب وان لم يقرأ معها غيرها فثبت أنه أراد نفي الكمال وايجاب النقصان وغير جائز ان يريد به نفي الاصل ونفي الكمال لتضادهما واستحالة ارادتهما جميعاً بلفظ واحد * فان قال قائل هذا حديث غير حديث عبادة وابي هريرة وجائز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قال مرة لاصلاة الا بفاتحة الكتاب فاوجب

بذلك قراءتها وجعلها فرضاً فيها وقال مرة أخرى ماذكره سعيد من قراءة فاتحة الكتاب وشيء معها واراد به نفي الكمال اذا لم يقرأ مع فاتحة الكتاب غيرها* قيل له ليس معك تاريخ الحديثين ولا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك في حالين ويحتاج الى دلالة في اثبات كل واحد من الخبرين في الحالين ولمخالفك ان يقول لما لم يثبت ان النبي عليه السلام قال ذلك في وقتين وقد ثبت اللفظان جميعا جعلتهما حديثاً واحداً ساق بعض الرواة لفظه على وجهه واغفل بعضهم بعض الفاظه وهو ذكر السورة فهما متساويان حينئذ ويثبت الخبر بزيادة في حالة واحدة ويكون لقول خصمك مزية على قولك وهو ان كل مالم يعرف تاريخه فسبيله ان يحكم بوجودهما معاً واذا ثبت انه قالهما في وقت واحد بزيادة السورة فعلوم انه مع ذكر السورة لم يرد نفي الاصل وانما اراد اثبات النقص حملناه على ذلك ويكون ذلك كقوله عليه السلام (لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد ومن سمع النداء فلم يجب فلا صلاة له ولا ايمان لمن لا أمانة له) وكقوله تعالى (انهم لا ايمان لهم لعلهم ينتهون الا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم) فنفاها بدأً واثبتها ثانياً لانه اراد نفي الكمال لا نفي الاصل اى لا أيمان لهم وافية فيفون بها* فان قال قائل فهلا استعملت الاخبار على ظواهرها واستعملت التخيير المذكور في الآية فيما عدا فاتحة الكتاب* قيل له لو انفردت الاخبار عن الآية لما كان فيها ما يوجب فرض قراءة فاتحة الكتاب لما بينا من ان فيها مالا يحتمل الا اثبات الاصل مع تركها واحتمال سائر الاخبار الآخر لنفي الاصل ونفي الكمال وعلى ان هذه الاخبار لو كانت موجبة لتعيين فرض القراءة فيها لما جاز الاعتراض بها على الآية وصرفها عن الواجب الى النفل فيما عدا فاتحة الكتاب لما ذكرناه في اول المسئلة فارجع اليه فانك تجده كافيا ان شاء الله تعالى

(فصل) قال ابو بكر وقراءة فاتحة الكتاب مع ماذكرنا من حكمها تقتضي امر الله تعالى ايانا بفعل الحمد وتعليم لنا كيف نحمده وكيف الثناء عليه وكيف الدعاء له ودلالة على ان تقديم الحمد والثناء على الله تعالى على الدعاء اولى واحرى بالاجابة لان السورة مفتتحة بذكر الحمد ثم بالثناء على الله وهو قوله (الحمد لله رب العالمين) الى (مالك يوم الدين) ثم الاعتراف بالعبادة له وافرادها له دون غيره بقوله (اياك نعبد) ثم الاستعانة به في القيام بعبادته في سائر ما بنا الحاجة اليه من امور الدنيا والدين وهو قوله (اياك نستعين) ثم الدعاء بالتثبيت على الهداية التي هدانا لها من وجوب الحمد له واستحقاق الثناء والعبادة لان قوله (اهدنا الصراط المستقيم) هو دعاء للهداية والتثبيت عليها في المستقبل اذ غير جائز ذلك في الماضي وهو التوفيق مما ضل عنه

الكفار من معرفة الله وحمده والثناء عليه فاستحقوا لذلك غضبه وعقابه والدليل على
ان قوله تعالى (الحمد لله رب العالمين) مع انه تعليم لنا الحمد هو أمر لنا به قوله (اياك
نعبد واياك نستعين) فاعلم ان الامر بقول الحمد مضمر فى ابتداء السورة وهو مع
ماذكرنا رقية وعوذة وشفاء لما حدثنا به عبد الباقى قال حدثنا معاذ بن المثنى قال
حدثنا سعيد بن المعلى قال حدثنا أبو معاوية عن الاعمش عن جعفر بن اياس عن أبى نضرة
عن ابى سعيد قال كنا فى سرية فمررنا بحى من العرب فقالوا سيد لنا لدغته العقرب فهل
فيكم راق قال قلت انا ولم افعله حتى جعلوا لنا جعلا جعلوا لنا شاة قال فقرأت عليه
فاتحة الكتاب سبع مرات فبرأ فاخذت الشاة ثم قلت حتى نأتى النبى عليه السلام
فاتيناه فاخبرناه فقال علمت انها رقية حق اضربوا لى معكم بسهم * ولهذه السورة
اسماء منها ام الكتاب لانها ابتدؤه قال الشاعر * الارض معقلنا وكانت أمنا *
فسمى الارض امالنا لانه منها ابتدأنا الله تعالى وهى ام القرآن واحدى العبارتين تغنى
عن الاخرى لانه اذا قيل ام الكتاب فقد علم ان المراد كتاب الله تعالى الذى هو القرآن
فقيل تارة أم القرآن وتارة أم الكتاب وقد رويت العبارة باللفظين جميعا عن النبى عليه
السلام وكذلك فاتحة الكتاب وهى السبع المثانى قال سعيد بن جبير سألت ابن عباس
عن السبع المثانى فقال السبع المثانى هى ام القرآن وانما أراد بالسبع انها سبع آيات
ومعنى المثانى انها تثنى فى كل ركعة وذلك من سنتها وليس من سنة سائر القرآن اعادته
فى كل ركعة

ومن سورة البقرة

قوله تعالى (الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون) يتضمن
الامر بالصلاة والزكاة لانه جعلهما من صفات المتقين ومن شرائط التقوى كما جعل
الايمان بالغيب وهو الايمان بالله وبالبعث والنشور وسائر ما لزمنا اعتقاده من طريق
الاستدلال من شرائط التقوى فاقتضى ذلك ايجاب الصلاة والزكاة المذكورتين
فى الآية * وقد قيل فى اقامة الصلاة وجوه منها اتمامها من تقويم الشئ وتحقيقه
ومنه قوله (وأقيموا الوزن بالقسط) وقيل يؤدونها على ما فيها من قيام وغيره
فعبر عنها بالقيام لان القيام من فروضها وان كانت تشتمل على فروض غيره كقوله
(فاقرؤا ما تيسر من القرآن) والمراد الصلاة التى فيها القراءة وقوله تعالى (وقرآن
الفجر) المراد القراءة فى صلاة الفجر وكقوله (وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون)
وقوله (واركعوا واسجدوا) وقوله (واركعوا مع الراكعين) فذكر ركنا من
أركانها الذى هو من فروضها ودل به على ان ذلك فرض فيها وعلى ايجاب ما هو من فروضها

فصار قوله (يقيمون الصلوة) موجباً للقيام فيها ومخبراً به عن فرض الصلاة ويحتمل (يقيمون الصلوة) يديمون فروضها فى أوقاتها كقوله تعالى (ان الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتا) اى فرضاً فى أوقات معلومة لها ونحوه قوله تعالى (قائماً بالقسط) يعنى يقيم القسط ولا يفعل غيره والعرب تقول فى الشئ الراتب الدائم قائم وفى فاعله مقيم يقال فلان يقيم ارزاق الجند وقيل هو من قول القائل قامت السوق اذا حضر أهلها فيكون معناه الاشتغال بها عن غيرها ومنه قد قامت الصلاة وهذه الوجوه على اختلافها تجوز أن تكون مرادة بالآية وقوله (ومما رزقناهم ينفقون) فى فحوى الخطاب دلالة على أن المراد المفروض من النفقة وهى الحقوق الواجبة لله تعالى من الزكاة وغيرها كقوله تعالى (وانفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدكم الموت) وقوله (وأنفقوا فى سبيل الله) وقوله (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله) والذى يدل على ان المراد المفروض منها انه قرنها الى الصلاة المفروضة والى الايمان بالله وكتابه وجعل هذا الانفاق من شرائط التقوى ومن اوصافها ويدل على ان المراد المفروض من الصلاة والزكاة ان لفظ الصلاة اذا أطلق غير مقيد بوصف أو شرط يقتضى الصلوات المعهودة المفروضة كقوله (أقم الصلوة لدلوك الشمس) و (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) ونحو ذلك فلما أراد باطلاق اللفظ الصلاة المفروضة كان فيه دلالة على ان المراد بالانفاق ما فرض عليه منه ولما مدح هؤلاء بالانفاق مما رزقهم الله دل ذلك على ان اطلاق اسم الرزق انما يتناول المباح منه دون المحظور وان ما اغتصبه وظلم فيه غيره لم يجعله الله له رزقا لانه لو كان رزقا له لجاز انفاقه واخراجه الى غيره على وجه الصدقة والتقرب به الى الله تعالى ولا خلاف بين المسلمين ان الغاصب محظور عليه الصدقة بما اغتصبه وكذلك قال النبى عليه السلام (لا تقبل صدقة من غلول) والرزق الحظ فى اللغة قال الله تعالى (وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون) اى حظكم من هذا الامر التكذيب به وحظ الرجل هو نصيبه وما هو خالص له دون غيره ولكنه فى هذا الموضع هو ما منحه الله تعالى عباده وهو المباح الطيب * وللرزق وجه آخر وهو ما خلقه الله تعالى من اقوات الحيوان فجائز اضافة ذلك اليه لانه جعله قوتا وغذاء * وقوله تعالى فى شان المنافقين واخباره عنهم باظهار الايمان للمسلمين من غير عقيدة واظهار الكفر لاخوانهم من الشياطين فى قوله (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) وقوله (يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون) الى قوله (واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم

قالوا

قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن) يحتج به فى استتابة الزنديق الذى اطلع منه على اسرار الكفر متى اظهر الايمان لان الله تعالى اخبر عنهم بذلك ولم يأمر بقتلهم وامر النبى عليه السلام بقبول ظاهرهم دون ماعلمه هو تعالى من حالهم وفساد اعتقادهم وضمائرهم ومعلوم ان نزول هذه الآيات بعد فرض القتال لانها نزلت بالمدينة وقد كان الله تعالى فرض قتال المشركين بعد الهجرة ولهذه الآية نظائر فى سورة براءة وسورة محمد عليه السلام وغيرها فى ذكر المنافقين وقبول ظاهرهم دون حملهم على احكام سائر المشركين الذين امرنا بقتالهم واذا انتهينا الى مواضعها ذكرنا احكامها واختلاف الناس فى الزنديق واحتجاج من يحتج بها فى ذلك وهو يظهر من قوله عليه السلام (أمرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا الا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله) وأنكر عن اسامة بن زيد حين قتل فى بعض السرايا رجلا قال لا إله الا الله حين حمل عليه ليطعنه فقال هلا شققت عن قلبه يعنى انه محمول على حكم الظاهر دون عقد الضمير ولا سبيل لنا الى العلم به * قال أبو بكر وقوله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين) يدل على ان الايمان ليس هو الاقرار دون الاعتقاد لان الله تعالى قد اخبر عن اقرارهم بالايمان ونفى عنهم سمته بقوله وماهم بمؤمنين ويروى عن مجاهد أنه قال فى أول البقرة اربع آيات فى نعت المؤمنين وآيتان فى نعت الكافرين وثلث عشرة آية فى نعت المنافقين * والنفاق اسم شرعى جعل سمة لمن يظهر الايمان ويسر الكفر خصوا بهذا الاسم للدلالة على معناه وحكمه وان كانوا مشركين اذ كانوا مخالفين لسائر المبادين بالشرك فى احكامهم واصله فى اللغة من نافقاء اليربوع وهو الجحر الذى يخرج منه اذا طلب لانه له اجحرة(١) يدخل بعضها عند الطلب ثم يراوغ الذى يريد صيده فيخرج من جحر آخر قد اعده * وقوله تعالى (يخادعون الله والذين آمنوا) هو مجاز فى اللغة لان الخديعة فى الاصل هى الاخفاء وكان المنافق اخفى الاشراك وأظهر الايمان على وجه الخداع والتمويه والغرور لمن يخادعه والله تعالى لا يخفى عليه شىء ولا يصح ان يخادع فى الحقيقة وليس يخلو هؤلاء القوم الذين وصفهم الله تعالى بذلك من احد وجهين اما ان يكونوا عارفين بالله تعالى قد علموا انه لا يخادع بتساتر بشىء اوغير عارفين فذلك ابعد اذ لا يصح ان يقصده لذلك ولكنه اطلق ذلك عليهم لانهم عملوا عمل المخادع ووبال الخداع راجع عليهم فكأنهم انما يخادعون

(١) هكذا فى النسخ التى بايدينا وصوابه جحرة

انفسهم وقيل ان المراد يخادعون رسول الله صلى الله عليه وسلم فحذف ذكر النبي عليه السلام كما قال (ان الذين يؤذون الله ورسوله) والمراد يؤذون أولياء الله وأى الوجهين كان فهو مجاز وليس بحقيقة ولا يجوز استعماله الا فى موضع يقوم الدليل عليه وانما خادعوا رسول الله تقية لتزول عنهم أحكام سائر المشركين الذين امر النبي عليه السلام والمؤمنون بقتلهم وجائز ان يكونوا اظهروا الايمان للمؤمنين ليوالوهم كما يوالى المؤمنون بعضهم بعضا ويتواصلون فيما بينهم وجائز ان يكونوا يظهرون لهم الايمان ليفشوا اليهم اسرارهم فينقلوا ذلك الى اعدائهم وكذلك قول الله تعالى (الله يستهزىء بهم) مجاز وقد قيل فيه وجوه احدها على جهة مقابلة الكلام بمثله وان لم يكن فى معناه كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) والثانية ليست بسيئة بل حسنة ولكنه لما قابل بها السيئة اجرى عليها اسمها وقوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) والثانى ليس باعتداء وقوله تعالى (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) والاول ليس بعقاب وانما هو على مقابلة اللفظ بمثله ومزاوجته له وتقول العرب الجزاء بالجزاء والاول ليس بجزاء ومنه قول الشاعر

ألا لا يجهلن احد علينا * فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ومعلوم انه لم يمتدح بالجهل ولكنه جرى على عادتهم فى ازدواج الكلام ومقابلته وقيل ان ذلك اطلقه الله تعالى على طريق التشبيه وهو انه لما كان وبال الاستهزاء راجعا عليهم ولاحقا لهم كان كانه استهزأ بهم وقيل لما كانوا قد امهلوا فى الدنيا ولم يعاجلوا بالعقوبة والقتل كسائر المشركين واخر عقابهم فاغتروا بالامهال كانوا كالمستهزىء بهم * ولما كانت اجرام المنافقين اعظم من اجرام سائر الكفار المبادين بالكفر لانه جمعوا الاستهزاء والمخادعة بقوله (يخادعون الله) وقولهم (انما نحن مستهزؤن) وذلك زيادة فى الكفر وكذلك اخبر الله تعالى انهم (فى الدرك الاسفل من النار) ومع ما اخبر بذلك من عقابهم وما يستحقونه فى الآخرة خالف بين احكامهم فى الدنيا واحكام سائر المظهرين للشرك فى رفع القتل عنهم باظهارهم الايمان واجراهم مجرى المسلمين فى التوارث وغيره ثبت ان عقوبات الدنيا ليست موضوعة على مقادير الاجرام وانما هى على ما يعلم الله من المصالح فيها وعلى هذا اجرى الله تعالى احكامه فاوجب رجم الزانى المحصن ولم يزل عنه الرجم بالتوبة ألا ترى الى قوله عليه السلام فى ماعز بعد رجمه وفى الغامدية بعد رجمها لقد تاب توبة لو تابها صاحب مكس لغفر

مطلب فى ان عقوبات الدنيا غير موضوعة على مقادير الاجرام وانما هى على ما يعلمه الله تعالى من المصالح فيها

له والكفر اعظم من الزنا ولو كفر رجل ثم تاب قبلت توبته وقال تعالى (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف) وحكم فى القاذف بالزنا بجلد ثمانين ولم يوجب على القاذف بالكفر الحد وهو اعظم من الزنا واوجب على شارب الخمر الحد ولم يوجب على شارب الدم وآكل الميتة فثبت بذلك ان عقوبات الدنيا غير موضوعة على مقادير الاجرام ولانه لما كان جائزا فى العقل ان لا يوجب فى الزنا والقذف والسرقة حداً رأسا ويكل امرهم الى عقوبات الآخرة جاز ان يخالف بينها فيوجب فى بعضها اغلظ مايوجب فى بعض ولذلك قال اصحابنا لا يجوز اثبات الحدود من طريق المقاييس وانما طريق اثباتها التوقيف او الاتفاق وماذكر الله تعالى من أمر المنافقين فى هذه الآية واقرارهم من غير امر لنا بقتالهم اصل فيما ذكرنا ولان الحدود والعقوبات التى اوجبها من فعل الامام ومن قام بامور الشريعة جارية مجرى مايفعله هو تعالى من الآلام على وجه العقوبة فلما جاز ان لا يعاقب المنافق فى الدنيا بالآلام من جهة الامراض والاسقام والفقر والفاقة بل يفعل به اضداد ذلك ويكون عقابه المستحق بكفره ونفاقه مؤجلا الى الآخرة جاز ان لا يتعبدنا بقتله فى الدنيا وتعجيل عقوبة كفره ونفاقه وقد غبر النبى عليه السلام بمكة بعد مابعثه الله تعالى ثلث عشرة سنة يدعو المشركين الى الله وتصديق رسله غير متعبد بقتالهم بل كان مامورا بدعائهم فى ذلك بالين القول والطفه فقال تعالى (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن) وقال (واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما) وقال (ادفع بالتى هى احسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كانه ولى حميم ومايلقاها الا الذين صبروا ومايلقاها الا ذو حظ عظيم) فى نظائر ذلك من الآيات التى فيها الامر بالدعاء الى الدين باحسن الوجوه ثم فرض القتال بعد الهجرة لعلمه تعالى بالمصلحة من كلا الحالين بما تعبد به فجاز من أصل ماوصفنا ان يكون الامر بالقتل والقتال خاصا فى بعض الكفار وهم المجاهرون بالكفر دون من يظهر الايمان ويسر الكفر وان كان المنافق اعظم جرما من غيره * وقوله تعالى (الذى جعل لكم الارض فراشا) يعنى والله أعلم قرارا والاطلاق لا يتناولها وانما يسمى به مقيدا كقوله تعالى (والجبال اوتادا) واطلاق اسم الاوتاد لا يفيد الجبال وقوله (والشمس سراجا) ولذلك قال الفقهاء ان من حلف لا ينام على فراش فنام على الارض لا يحنث وكذلك لو حلف لا يقعد فى سراج فقعد فى الشمس لان الايمان محمولة على المعتاد المتعارف من الاسماء وليس فى العادة اطلاق هذا الاسم للارض والشمس هذا كما سمى الله تعالى الجاحد له كافرا

وسمى الزراع كافرا والشاك السلاح كافرا ولا يتناولهما هذا الاسم فى الاطلاق وانما يتناول الكافر بالله تعالى ونظائر ذلك من الاسماء المطلقة والمقيدة كثيرة ويجب اعتبارها فى كثير من الاحكام فما كان فى العادة مطلقا فهم على اطلاقه والمقيد فيها على تقييده ولا يتجاوز به موضعه * وفى هذه الآية دلالة على توحيد الله تعالى واثبات الصانع الذى لا يشبهه شيء القادر الذى لا يعجزه شيء وهو ارتفاع السماء ووقوفها بغير عمد ثم دوامها على طول الدهر غير متزايلة ولا متغيرة كما قال تعالى (وجعلنا السماء سقفا محفوظا) وكذلك ثبات الارض ووقوفها على غير سند فيه اعظم الدلالة على التوحيد وعلى قدرة خالقها وانه لا يعجزه شيء وفيها تنبيه وحث على الاستدلال بها على الله وتذكير بالنعمة * وقوله تعالى (فاخرج به من الثمرات رزقا لكم) نظير قوله (هو الذى خلق لكم مافى الارض جميعا) وقوله (وسخر لكم مافى السموات ومافى الارض) وقوله (قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق) يحتج بجميع ذلك فى ان الاشياء على الاباحة مما لا يحظره العقل فلا يحرم منه شيء الا ما قام دليله * وقوله تعالى (وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين) فيه ا[illegible]بر دلالة على صحة نبوة نبينا عليه السلام من وجوه احدها انه تحداهم بالاتيان بمثله وقرعهم بالعجز عنه مع ماهم عليه من الانفة والحمية وانه كلام موصوف بلغتهم [illegible]قد كان النبى صلى الله عليه وسلم منهم تعلم اللغة العربية وعنهم اخذ فلم يعارضه منهم [illegible]طيب ولا تكلفه شاعر مع بذلهم الاموال والانفس فى توهين أمره وابطال حججه [illegible]نت معارضته لو قدروا عليها أبلغ الاشياء فى ابطال دعواه وتفريق اصحابه عنه فلما ظهر عجزهم عن معارضته دل ذلك على انه من عند الله الذى لا يعجزه شيء وانه ليس فى [illegible]قدور العباد مثله وانما أكبر ما اعتذروا به انه من أساطير الاولين وانه سحر فقال [illegible]تعالى (فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين) وقال (فاتوا بعشر سور مثله مفتريات) [illegible]تحداهم بالنظم دون المعنى فى هذه الصورة واظهر عجزهم عنه فكانت هذه معجزة باقية لنبينا صلى الله تعالى عليه وسلم الى قيام الساعة ابان الله تعالى بها نبوة نبيه وفضله بها

ثبات الارض ووقوفها على غير سند﴾ فيه صراحة قطعية بان الارض موقوفة على متن الهواء كما هو مصرح [illegible] على رضي الله عنه فى كتاب نهج البلاغة واما ما ذكره بعض المتاخرين فى كتبهم من حديث الصخرة والثور [illegible] شيء منه اصلا بل هى اخبار ملفقة مأخوذة من الاخبار الاسرائيلية فلا يجوز الاعتماد عليها ولا الركون [illegible] [illegible]صححه﴾

لان سائر معجزات الانبياء على سائر الانبياء نقضت بانقضائهم وانما يعلم كونها معجزة من طريق الاخبار وهذه معجزة باقية بعده كل من اعترض عليها بعده قرعناه بالعجز عنه فتبين له حينئذ موضع الدلالة على تثبيت النبوة كما كان حكم من كان فى عصره من لزوم الحجة به وقيام الدلالة عليه والوجه الآخر من الدلالة انه معلوم عند المؤمنين بالنبي عليه السلام وعند الجاحدين لنبوته انه كان من اتم الناس عقلا واكملهم خلقا وافضلهم رأيا فما طعن عليه احد فى كمال عقله ووفور حلمه وصحة فهمه وجودة رأيه وغير جائز على من كان هذا وصفه ان يدعى انه نبي الله قد ارسله الى خلقه كافة ثم جعل علامة نبوته ودلالة صدقه كلاما يظهره ويقرعهم به مع علمه بان كل واحد منهم يقدر على مثله فيظهر حينئذ كذبه وبطلان دعواه فدل ذلك على انه لم يتحدهم بذلك ولم يقرعهم بالعجز عنه الا هو من عند الله لا يقدر العباد على مثله الثالث قوله تعالى فى نسق التلاوة (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا) فاخبرانهم لا يعارضونه ولا يقع ذلك منهم وذلك اخبار بالغيب ووجد مخبره على ماهو به ولا تتعلق هذه باعجاز النظم بل هى قائمة بنفسها فى تصحيح نبوته لانه اخبار بالغيب كما لو قال لهم الدلالة على صحة قولى انكم مع صحة اعضائكم وسلامة جوارحكم لا يقع من احد منكم ان يمس رأسه وان يقوم من موضعه فلم يقع ذلك منهم مع سلامة اعضائهم وجوارحهم وتقريعهم به مع حرصهم على تكذيبه كان ذلك دليلا على صحة نبوته اذ كان مثل ذلك لا يصح الا كونه من قبل القادر الحكيم الذى صرفهم عن ذلك فى تلك الحال * قال أبو بكر وقد تحدى الله الخلق كلهم من الجن والانس بالعجز عن الاتيان بمثل القرآن بقوله تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) فلما ظهر عجزهم قال (فاتوا بعشر سور مثله مفتريات) فلما عجزوا قال (فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين) فتحداهم بالاتيان بمثل اقصر سورة منه فلما ظهر عجزهم عن ذلك وقامت عليهم الحجة واعرضوا عن طريق المحاجة وصمموا على القتال والمغالبة امر الله نبيه بقتالهم وقيل فى قوله تعالى (وادعوا شهداءكم من دون الله) انه أراد به اصنامهم وما كانوا يعبدونهم من دون الله لانهم كانوا يزعمون انها تشفع لهم عند الله وقيل انه أراد جميع من يصدقكم ويوافقكم على قولكم وافاد بذلك عجز الجميع عنه فى حال الاجتماع والانفراد كقوله (لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) فقد انتظمت فاتحة الكتاب من ابتدائها الى حيث انتهينا

اليه من سورة البقرة الامر والتبدئة باسم الله تعالى وتعليمنا حمده والثناء عليه والدعاء له والرغبة اليه فى الهداية الى الطريق المؤدى الى معرفته والى جنته ورضوانه دون طريق المستحقين لغضبه والضالين عن معرفته وشكره على نعمته ثم ابتدأ فى سورة البقرة بذكر المؤمنين ووصفهم ثم ذكر الكافرين وصفتهم ثم ذكر المنافقين ونعتهم وتقريب أمرهم الى قلوبنا بالمثل الذى ضربه بالذى استوقد نارا او بالبرق الذى يضىء فى الظلمات من غير بقاء ولا ثبات وجعل ذلك مثلا لاظهارهم الايمان وان الاصل الذى يرجعون اليه وهم ثابتون عليه هو الكفر كظلمة الليل والمطر اللذين يعرض فى خلالهما برق يضىء لهم ثم يذهب فيبقون فى ظلمات لا يبصرون ثم ابتدأ بعد انقضاء ذكر هؤلاء باقامة الدلالة على التوحيد بما لا يمكن احد دفعه من بسطه الارض وجعلها قرارا ينتفعون بها وجعل معايشهم وسائر منافعهم واقواتهم منها واقامتها على غير سند اذ لا بد ان يكون لها نهاية لما ثبت من حدوثها وان ممسكها ومقيمها كذلك هو الله خالقها وخالقكم المنعم عليكم بما جعل لكم فيها من أقواتكم وسائر ماأخرج من ثمارها لكم اذ لا يجوز ان يقدر على مثل ذلك الا القادر الذى لا يعجزه ولا يشبهه شىء فحثهم على الاستدلال بدلائله ونبههم على نعمه ثم عقب ذلك بالدلالة على نبوة النبى عليه السلام بما أظهر من عجزهم عن الاتيان بمثل سورة من القرآن ودعاهم فى ذلك كله الى عبادة الله تعالى وحده المنعم علينا بهذه النعم فقال (فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون) يعنى والله أعلم تعلمون ان ماتدعونه آلهة لا تقدر على شىء من ذلك وان الله هو المنعم عليكم به دونها وهو الخالق لها وقيل فى معنى قوله وأنتم تعلمون انكم تعلمون الفصل بين الواجب وغير الواجب ويكون معناه ان الله تعالى قد جعل لكم من العقل ما يمكنكم به الوصول الى معرفة ذلك فوجب تكليفكم ذلك اذ غير جائز فى العقل اباحة الجهل بالله تعالى مع ازاحة العلة والتمكن من المعرفة * فلما قرر جميع ذلك عندهم بدلائله الدالة عليه عطف عليه بذكر الوعيد بقوله (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين) ثم عقب بذكر ما وعد المؤمنين فى الآخرة بقوله (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجرى من تحتها الانهار) الى آخر ما ذكر * قال أبو بكر رحمه الله وقد تضمنت هذه الآيات مع ما ذكرنا من التنبيه على دلائل التوحيد واثبات النبوة الامر باستعمال حجج العقول والاستدلال بدلائلها وذلك مبطل لمذهب من نفى الاستدلال بدلائل الله تعالى واقتصر على الخبر بزعمه فى معرفة الله والعلم بصدق رسول الله صلى الله عليه

مطلب في أمر الله تعالى باستعمال الحجج العقلية والاستدلال بها

وسلم لان الله تعالى لم يقتصر فيما دعا الناس اليه من معرفة توحيده وصدق رسوله على الخبر دون اقامة الدلالة على صحته من جهة عقولنا وقوله تعالى (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار) يدل على أن البشارة هي الخبر السار والاظهر والاغلب ان اطلاقه يتناول من الاخبار ما يحدث عنده الاستبشار والسرور وان كان قد يجري على غيره مقيداً كقوله (فبشرهم بعذاب أليم) وكذلك قال أصحابنا فيمن قال اى عبد بشرني بولادة فلانة فهو حر فبشروه جماعة واحداً بعد واحد ان الاول يعتق دون غيره لان البشارة حصلت بخبره دون غيره ولم يكن هذا عندهم بمنزلة ما لو قال اى عبد اخبرني بولادتها فاخبروه واحدا بعد واحد انهم يستقون جميعاً لانه عقد اليمين على خبر مطلق فيتناول سائر المخبرين وفى البشارة عقدها على خبر مخصوص بصفة وهو ما يحدث عنده السرور والاستبشار ويدل على ان موضوع هذا الخبر ما وصفنا قولهم رأيت البشر فى وجهه يعني الفرح والسرور وقال الله فى صفة وجوه أهل الجنة (وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة) فاخبر عما ظهر فى وجوههم من آثار السرور والفرح بذكر الاستبشار ومنه سموا الرجل بشيرا تفالا منهم الى الاخبار بالخير دون الشر وسموا ما يعطي البشير على هذا الخبر بشرى وهذا يدل على ان الاطلاق يتناول الخبر المفيد سروراً فلا ينصرف الى غيره الا بدلالة وانه متى اطلق فى الشر فانما يراد به الخبر فحسب وكذلك قوله تعالى (فبشرهم بعذاب اليم) معناه اخبرهم ويدل على ما وصفنا من ان البشير هو المخبر الاول فيما ذكرنا من حكم اليمين قولهم ظهرت لنا تباشير هذا الامر يعنون أوله ولا يقولون ذلك فى الشر وفيما يغم وانما يقولونه فيما يسر ويفرح ومن الناس من يقول ان أصله فيما يسر ويغم لان معناه ما يظهر اولا فى بشرة الوجه من سرور اوغم الا انه كثر فيما يسر فصار الاطلاق اخص به منه بالشر * وقوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني باسماء هؤلاء إن كنتم صادقين) يدل على انه علم الاسماء كلها لآدم اعني الاجناس بمعانيها لعموم اللفظ فى ذكر الاسماء وقوله ثم عرضهم على الملائكة فيه دلالة على انه أراد اسماء ذريته على ما روى عن الربيع بن انس الا انه قد روى عن ابن عباس ومجاهد انه علمه اسماء جميع الاشياء وظاهر اللفظ يوجب ذلك فان قيل لما قال عرضهم دل على انه اسماء من يعقل لان هم انما يطلق فيما يعقل دون ما لا يعقل قيل له لما أراد ما يعقل وما لا يعقل جاز تغليب اسم ما يعقل كقوله تعالى (خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على

اربع) لما دخل فى الجملة من يعقل اجرى الجميع مجرى واحداً وهذه الآية تدل على
ان اصول اللغات كلها توقيف من الله تعالى لآدم عليه السلام عليها على اختلافها وانه
علمه اياها بمعانيها اذلا فضيلة فى معرفة الاسماء دون المعانى وهى دلالة على شرف العلم
وفضيلته لانه تعالى لما أراد اعلام الملائكة فضيلة آدم علمه الاسماء بمعانيها حتى
اخبر الملائكة بها ولم تكن الملائكة علمت منها ما علمه آدم فاعترفت له بالفضل فى ذلك
ومن الناس من يقول ان لغة آدم وولده كانت واحدة الى زمان الطوفان فلما اغرق
الله تعالى أهل الارض وبقى من نسل نوح من بقى وتوفى نوح عليه السلام وتوالدوا
وكثروا أرادوا بناء صرح ببابل يمتنعون به من طوفان ان كان بلبل الله السنتهم
فنسى كل فرقة منهم اللسان الذى كان عليه وعلمها الله الالسنة التى توارثها بعد ذلك
ذريتهم عنهم وتفرقوا فى البلدان وانتشروا فى الارض ومن الناس من يابى ذلك
ويقول لا يجوز ان ينسى انسان كامل العقل جميع لغته التى كان يتكلم بها بالامس
وانهم قد كانوا عارفين بجميع اللغات الى ان تفرقوا فاقتصر كل أمة منهم على اللسان
الذى هم عليه اليوم وتركوا سائر الالسنة التى كانوا عرفوها ولم تاخذها عنهم اولادهم
ونسلهم فلذلك لم يعرف من نشا بعدهم سائر اللغات

(باب السجود لغير الله تعالى)

قال الله تعالى (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا) روى شعبة عن قتادة
ان الطاعة كانت لله تعالى فى السجود لآدم اكرمه الله بذلك وروى معمر عن قتادة
فى قوله (وخروا له سجداً) قال كانت تحيتهم السجود وليس يمتنع ان يكون ذلك
السجود عبادة لله تعالى وتكرمة وتحية لآدم عليه السلام وكذلك سجود اخوة
يوسف عليهم السلام وأهله له وذلك لان العبادة لا تجوز لغير الله تعالى والتحية
والتكرمة جائزان لمن يستحق ضرباً من التعظيم ومن الناس من يقول ان السجود كان
لله وآدم كان بمنزلة القبلة لهم وليس هذا بشئ لانه يوجب ان لا يكون لآدم فى ذلك
حظ من التفضيل والتكرمة وظاهر ذلك يقتضى أن يكون آدم معضلا مكرماً فذلك
كظاهر الحمد اذا وقع لمن يستحق ذلك يحمل على الحقيقة ولا يحمل على ما يطلق من
ذلك مجازاً كما يقال اخلاق فلان محمودة ومذمومة لان حكم اللفظ أن يكون محمولا
على بابه وحقيقته ويدل على ان الامر بالسجود قد كان اراد به تكرمة آدم عليه السلام
وتفضيله قول ابليس فيما حكى الله عنه (ءأسجد لمن خلقت طيناً قال أرأيتك هذا الذى
كرمت على) فاخبر إبليس ان امتناعه كان من السجود لاجل ما كان من تفضيل الله

وتكرمته

وتكرمته بامره اياه بالسجود له ولوكان الامر بالسجود له على أنه نصب قبلة للساجدين من غير تكرمة له ولا فضيلة لما كان لآدم في ذلك حظ ولا فضيلة تحسد كالكعبة المنصوبة للقبلة وقد كان السجود جائزاً في شريعة آدم عليه السلام للمخلوقين ويشبه ان يكون قد كان باقياً الى زمان يوسف عليه السلام فكان فيما بينهم لمن يستحق ضرباً من التعظيم ويراد اكرامه وتبجيله بمنزلة المصافحة والمعانقة فيما بيننا وبمنزلة تقبيل اليد وقد روى عن النبي عليه السلام في اباحة تقبيل اليد اخبار وقد روى الكراهة الا ان السجود لغير الله تعالى على وجه التكرمة والتحية منسوخ بما روت عائشة وجابر ابن عبد الله وأنس ان النبي عليه السلام قال ماينبغي لبشر أن يسجد لبشر ولو صلح لبشر ان يسجد لبشر لامرت المرأة ان تسجد لزوجها من عظم حقه عليها لفظ حديث انس بن مالك قوله تعالى (وآمنوا بما أنزلت مصدقاً لما معكم ولا تكونوا أول كافر به) قيل ان فائدة قوله ولا تكونوا أول كافر به وان كان الكفر قبيحاً من الاول والآخر منهياً عنه الجميع ان السابق الى الكفر يقتدى به غيره فيكون أعظم لمأثمه وجرمه كقوله تعالى (وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم) وقوله (من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل انه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الارض فكأنما قتل الناس جميعاً) وروى عن النبي عليه السلام ان على ابن آدم القاتل كفلا من الاثم فى كل قتيل ظلماً لانه أول من سن القتل وقال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة قوله تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكوة واركعوا مع الراكعين) لا يخلو من أن يكون راجعاً الى صلاة معهودة وزكاة معلومة وقد عرفها او ان يكون متناولا صلاة مجملة وزكاة مجملة موقوفة على البيان الا انا قد علمنا الآن انه قد اريد بهما فيما خوطبنا به من هذه الصلوات المفروضة والزكوة الواجبة اما لانه كان ذلك معلوماً عند المخاطبين فى حال ورود الخطاب أو أن يكون كان ذلك مجملا ورد بعده بيان المراد فحصل ذلك معلوماً وأما قوله (واركعوا مع الراكعين) فانه يفيد اثبات فرض الركوع فى الصلاة وقيل انه انما خص الركوع لان اهل الكتاب لم يكن لهم ركوع فى صلاتهم فنص على الركوع فيها ويحتمل ان يكون قوله واركعوا عبارة عن الصلاة نفسها كما عبر عنها بالقراءة فى قوله (فاقرؤا ماتيسر من القرآن) وقوله (وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهوداً) والمعنى صلاة الفجر فينتظم وجهين من الفائدة أحدهما ايجاب الركوع لانه لم يعبر عنها بالركوع الا وهو من فرضها والثانى الامر بالصلاة مع المصلين فان قيل قد تقدم لم ذكر الصلاة فى قوله وأقيموا الصلاة فغير جائز ان يريد بعطف الركوع عليها الصلاة بعينها قيل له هذا جائز اذا أريد بالصلاة المبدوء بذكرها الاجمال دون صلاة معهودة

فيكون حينئذ قوله واركعوا مع الراكعين احالة لهم على الصلاة التى بينها بركوعها وسائر فروضها وايضاً لما كانت صلاة أهل الكتاب بغير ركوع وكان فى اللفظ احتمال رجوعه الى تلك الصلاة بين انه لم يرد الصلاة التى تعبد بها اهل الكتاب بل التى فيها الركوع وقوله تعالى (واستعينوا بالصبر والصلاة) ينصرف الامر بالصبر على اداء الفرائض التى فرضها الله واجتناب معاصيه وفعل الصلاة المفروضة وقد روى سعيد عن قتادة انهما معونتان على طاعة الله تعالى وفعل الصلاة لطف فى اجتناب معاصيه واداء فرائضه كقوله (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) ويحتمل أن يريد به الصبر والصلاة المندوب اليهما لا المفروضين وذلك نحو صوم التطوع وصلاة النفل الا ان الاظهر ان المراد المفروض منها لان ظاهر الامر للايجاب ولا يصرف الى غيره الا بدلالة وقوله تعالى (وانها لكبيرة) فيه رد الضمير على واحد مع تقدم ذكر اثنين كقوله (والله ورسوله احق ان يرضوه) وقال (واذا رأوا تجارة اولهوا انفضوا اليها) وقول الشاعر :

فمن يك امسى بالمدينة رحله * فانى وقيار بها لغريب

مطلب يحتج بقوله تعالى (فبدل الذين ظلموا) الآية على ان الاذكار توقيفية لا يجوز تغييرها

قوله تعالى (فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم) يحتج بها فيما ورد من التوقيف فى الاذكار والاقوال بانه غير جائز تغييرها ولا تبديلها الى غيرها. وربما احتج به علينا المخالف فى تجويزنا تحريمة الصلاة بلفظ التعظيم والتسبيح وفى تجويز القراءة بالفارسية على مذهب أبى حنيفة وفى تجويز النكاح بلفظ الهبة والبيع بلفظ التمليك وما جرى مجرى ذلك وهذا لا يلزمنا فيما ذكرنا لان قوله تعالى فبدل الذين ظلموا انما هو فى القوم الذين قيل لهم (ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة) يعنى حط عنا ذنوبنا قال الحسن وقتادة قال ابن عباس امروا ان يستغفروا وروى عنه ايضا انهم امروا ان يقولوا هذا الامر حق كما قيل لكم وقال عكرمة امروا ان يقولوا لا اله الا الله فقالوا بدل هذا حنطة حمراء تجاهلا واستهزاء وروى عن ابن عباس وغيره من الصحابة وعن الحسن انما استحقوا الذم لتبديلهم القول الى لفظ فى ضد المعنى الذى امروا به اذ كانوا مأمورين بالاستغفار والتوبة فصاروا الى الاصرار والاستهزاء فامامن غير اللفظ مع اتفاق المعنى فلم تتناوله الآية اذ كانت الآية انما تضمنت الحكاية عن فعل قوم غيروا اللفظ والمعنى جميعا فالحق بهم الذم بهذا الفعل وانما يشاركهم فى الذم من يشاركهم فى الفعل مثلا بمثل فامامن غير اللفظ واتى بالمعنى فلم تتضمنه الآية وانما نظير

فعل

فعل القوم اجارة من يجيز المتعة مع قوله تعالى (الا على أزواجهم أو ما ملكت ايمانهم) فقصر استباحة البضع على هذين الوجهين فمن استباحه بلفظ المتعة مع مخالفة النكاح وملك اليمين من جهة اللفظ والمعنى فهذا الذى يجوز ان يلحقه الذم بحكم الآية * وقوله تعالى (ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزوا) الى قوله (واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون فقلنا اضربوه ببعضها) الى آخر الآية . قال ابو بكر فى هذه الآيات وما اشتملت عليه من قصة المقتول وذبح البقرة ضروب من الاحكام والدلائل على المعانى الشريفة فاولها ان قوله تعالى (واذ قتلتم نفسا) وان كان مؤخرا فى التلاوة فهو مقدم فى المعنى على جميع ما ابتدأ به من شان البقرة لان الامر بذبح البقره انما كان سببه قتل النفس وقد قيل فيه وجهان احدهما ان ذكر القتل وان كان مؤخرا فى التلاوة فهو مقدم فى النزول والآخر ان ترتيب نزولها على حسب ترتيب تلاوتها ونظامها وان كان مقدما فى المعنى لان الواو لا توجب الترتيب كقول القائل اذكر اذ اعطيت ألف درهم زيدا اذ بنى دارى والبناء مقدم على العطية والدليل على ان ذكر البقرة مقدم فى النزول قوله تعالى (فقلنا اضربوه ببعضها) فدل على ان البقرة قد ذكرت قبل ذلك ولذلك اضمرت ونظير ذلك قوله تعالى فى قصة نوح عليه السلام بعد ذكر الطوفان وانقضائه (قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه الا قليل) ومعلوم ان ذلك كان قبل هلاكهم لان تقديم الكلام وتاخيره اذا كان بعضه معطوفا على بعض بالواو غير موجب ترتيب المعنى على ترتيب اللفظ وقوله (ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة) قد دل على جواز ورود الامر بذبح البقرة بقرة مجهولة غير معروفة ولا موصوفة ويكون المامور مخيرا فى ذبح ادنى ما يقع الاسم عليه وقد تنازع معناه الفريقان من نفاة العموم ومن مثبتيه واحتج به كل واحد من الفريقين لمذهبه فاما القائلون بالعموم فاحتجوا به من جهة وروده مطلقا فكان ذلك امرا لازما فى كل واحد من آحاد ما تناوله العموم وانهم لما تعنتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المراجعة مرة بعد اخرى شدد الله عليهم التكليف وذمهم على مراجعته بقوله (فذبحوها وما كادوا يفعلون) وروى الحسن ان النبى صلى الله عليه وسلم قال والذى نفس محمد بيده لو اعترضوا ادنى بقرة فذبحوها لاجزت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم وروى نحو ذلك عن ابن عباس وعبيدة وابى العالية والحسن ومجاهد. واحتج من

ابى القول بالعموم بان الله تعالى لم يعنفهم على المراجعة بدأ ولو كان قد لزمهم تنفيذ ذلك على ما ادعيتموه من اقتضاء عموم اللفظ لورد النكير فى بدء المراجعة وهذا ليس بشىء لان النكير ظاهر عليهم فى اللفظ من وجهين احدهما تغليظ المحنة عليهم وهذا ضرب من النكير كما قال الله تعالى (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم) والثانى قوله (وما كادوا يفعلون) وهذا يدل على انهم كانوا تاركين للامر بدأ وانه قد كان عليهم المسارعة الى فعله . فقد حصلت الآية على معان احدها وجوب اعتبار عموم اللفظ فيما يمكن استعماله والثانى ان الامر على الفور وان على المامور المسارعة الى فعله على حسب الامكان حتى تقوم الدلالة على جواز التاخير والثالث جواز ورود الامر بشىء مجهول الصفة مع تخيير المامور فى فعل مايقع الاسم عليه منه والرابع وجوب الامر وانه لا يصار الى الندب الا بدلالة اذ لم يلحقهم الذم الا بترك الامر المطلق من غير ذكر وعيد والخامس جواز النسخ قبل وقوع الفعل بعد التمكن منه وذلك ان زيادة هذه الصفات فى البقرة كل منها قد فسخ ماقبلها لان قوله تعالى (ان الله يامركم أن تذبحوا بقرة) اقتضى ذبح بقرة ايها كانت وعلى أى وجه شاؤا وقد كانوا متمكنين من ذلك فلما قالوا (ادع لنا ربك يبين لنا ماهى) فقال (انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ماتؤمرون) نسخ التخيير الذى اوجبه الامر الاول فى ذبح البقرة الموصوفة بهذه الصفة وذبح غيرها وقصروا على ما كان منها بهذه الصفة وقيل لهم افعلوا ماتؤمرون فابان انه كان عليهم أن يذبحوا من غير تاخير على هذه الصفة أى لون كانت وعلى أى حال كانت من ذلول اوغيرها فلما قالوا (ادع لنا ربك يبين لنا مالونها) فسخ التخيير الذى كان فى ذبح أى لون شاؤا منها وبقى التخيير فى الصفة الاخرى من أمرها فلما راجعوا فسخ ذلك ايضا وامروا بذبحها على الصفة التى ذكر واستقر الفرض عليها بعد تغليظ المحنة وتشديد التكليف وهذا الذى ذكرنا فى امر النسخ دل ان الزيادة فى النص بعد استقرار حكمه يوجب فسخه لان جميع ماذكرنا من الاوامر الواردة بعد مراجعة القوم انما كان زيادة فى نص كان قد استقر حكمه فاوجب فسخه ومن الناس من يحتج بهذه القصة فى جواز فسخ الفرض قبل مجىء وقته لانه قد كان معلوما ان الفرض عليهم بدأ قد كان بقرة معينة فنسخ ذلك عنهم قبل مجىء وقت الفعل وهذا غلط لان كل فرض من ذلك قد كان وقت فعله عقيب ورود الامر فى اول احوال الامكان واستقر الفرض عليهم وثبت ثم نسخ قبل الفعل

مطلب

قوله والثانى ان الامر على الفور الى آخره هذا مذهب ابى الحسن الكرخى شيخ المصنف وهو خلاف ماعليه جمهور الحنفية وعامة المتكلمين من ان الامر المطلق عن الوقت لا يوجب الفور وهو الصحيح (لمصححه)

فلا

فلادلالة فيه اذا على جواز النسخ قبل مجيء وقت الفعل وقد بينا ذلك فى اصول الفقه
والسادس دلالة قوله (لافارض ولا بكر عوان بين ذلك) على جواز الاجتهاد واستعمال
غالب الظن فى الاحكام اذلا يعلم انها بين البكر والفارض الامن طريق الاجتهاد
والسابع استعمال الظاهر مع تجويز ان يكون فى الباطن خلافه بقوله (مسلمة لاشية
فيها) يعنى والله أعلم مسلمة من العيوب بريئة منها وذلك لانعلمه من طريق الحقيقة
وانما نعلمه من طريق الظاهر مع تجويز ان يكون بها عيب باطن والثامن ماحكى الله
عنهم فى المراجعة الاخيرة (وانا ان شاء الله لمهتدون) لما قرنوا الخبر بمشيئة الله
وفقوا لترك المراجعة بعدها ولوجود ماامروا به وقد روى انهم لولم يقولوا ان
شاء الله لما اهتدوا لها ابدا ولدام الشر بينهم وكذلك قوله (وما كادوا
يفعلون) فاعلمنا الله ذلك لنطلب نجح الامور عند الاخبار عنها فى المستقبل بذكر
الاستثناء الذى هو مشيئة الله وقد نص الله تعالى لنا فى غير هذا الموضع على الامر
به فى قوله (ولاتقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله) ففيه استعانة
بالله وتفويض الامر اليه والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته وانه مالكه والمدبر له
والتاسع دلالة قوله (أتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين) على ان
المستهزىء يستحق سمة الجهل لانتفاء موسى عليه السلام ان يكون من اهل الجهل
بنفيه الاستهزاء عن نفسه ويدل ايضا على ان الاستهزاء بامر الدين من كبائر الذنوب
وعظائمها لولا ذلك لم يبلغ مأثمه النسبة الى الجهل وذكر محمد بن مسعر انه تقدم الى
عبيد الله بن الحسن العنبرى القاضى قال وعلى جبة صوف وكان عبيد الله كثير المزح
قال فقال له أصوف نعجة جبتك أم صوف كبش فقلت له لاتجهل ابقاك الله قال وانى
وجدت المزاح جهلا فتلوت عليه أتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من
الجاهلين قال فاعرض واشتغل بكلام آخر وفيه دلالة على ان موسى عليه السلام لم
يكن متعبدا بقتل من ظهر منه الكفر وانما كان مامورا بالنظر بالقول لان
قولهم لنبى الله أتتخذنا هزوا كفر وهو كقولهم لموسى (اجعل لنا الها كما لهم
آلهة) ويدل ايضا على ان كفرهم هذا لم يوجب فرقة بين نسائهم وبينهم لانه لم يامرهم
بفراقهن ولا تقرير نكاح بينهم وبينهن وقوله تعالى (والله مخرج ماكنتم
تكتمون) يدل على ان مايسره العبد من خير وشر ودام ذلك منه ان الله سيظهره
وهو كما روى عن النبى عليه السلام (ان عبدا لو اطاع الله من وراء سبعين حجابا
لاظهر الله له ذلك على ألسنة الناس وكذلك المعصية) وروى ان الله تعالى اوحى

مطلب
دل قوله تعالى (لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك) على جواز الاجتهاد

الى موسى عليه السلام قل لبني اسرائيل يخفوا لى اعمالهم وعلى ان اظهرها وقوله تعالى (والله مخرج ما كنتم تكتمون) عام والمراد خاص لان كلهم ما علموا بالقاتل بعينه ولذلك اختلفوا وجائز ان يكون قوله (والله مخرج ما كنتم تكتمون) عاما في سائر الناس لانه كلام مستقل بنفسه وهو عاما فيهم وفي غيرهم وفي هذه القصة سوى ما ذكرنا حرمان ميراث المقتول روى ابو ايوب عن ابن سيرين عن عبيدة السلماني ان رجلا من بني اسرائيل كان له ذو قرابة وهو وارثه فقتله ليرثه ثم ذهب فالقاه على باب قوم آخرين وذكر قصة البقرة وذكر بعدها فلم يورث بعدها قاتل * وقد اختلف في ميراث القاتل وروى عن عمر وعلى وابن عباس وسعيد بن المسيب انه لا ميراث له سواء كان القتل عمدا او خطأ وانه لا يرث من ديته ولا من سائر ماله وهو قول ابي حنيفة والثوري وابي يوسف ومحمد وزفر الا ان اصحابنا قالوا ان كان القاتل صبيا او مجنونا ورث وقال عثمان البتي قاتل الخطأ يرث دون قاتل العمد وقال ابن شبرمة لا يرث قاتل الخطأ وقال ابن وهب عن مالك لا يرث القاتل عمدا من دية من قتل شيئا ولا من ماله وان قتله خطأ ورث من ماله ولم يرث من ديته وروى مثله عن الحسن ومجاهد والزهري وهو قول الاوزاعي وقال المزني عن الشافعي اذا قتل الباغي العادل أو العادل الباغي لا يتوارثان لانهما قاتلان . قال ابو بكر لم يختلف الفقهاء في ان قاتل العمد لا يرث المقتول اذا كان بالغا عاقلا بغير حق واختلف في قاتل الخطأ على الوجوه التي ذكرنا وقد حدثنا عبد الباقي قال حدثنا احمد بن محمد بن عنبسة بن لقيط الضبي قال حدثنا علي بن حجر قال حدثنا اسماعيل ابن عياش عن ابن جريج والمثنى ويحيى بن سعيد عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ليس للقاتل من الميراث شيء) وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا موسى بن زكريا التستري قال حدثنا سليمان بن داود قال حدثنا حفص بن غياث عن الحجاج عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن عمر بن الخطاب عن النبي عليه السلام قال (ليس للقاتل شيء) وروى الليث عن اسحق بن عبد الله بن ابي فروة عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (القاتل لا يرث) وروى يزيد بن هارون قال حدثنا محمد ابن راشد عن مكحول قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (القاتل عمدا لا يرث من اخيه ولا من ذي قرابته شيئا ويرث اقرب الناس اليه نسبا بعد القاتل) وروى حصن بن ميسرة قال حدثني عبد الرحمن بن حرملة عن عدي الجذامي قال قلت يا رسول

الله

الله كانت لى امرأتان فاقتتلتا فرميت احديهما فقال اعقلها ولا ترثها فثبت بهذه الاخبار حرمان القاتل ميراثه من سائر مال المقتول وانه لا فرق فى ذلك بين العامد والمخطىء لعموم لفظ النبى عليه السلام فيه وقد استعمل الفقهاء هذا الخبر وتلقوه بالقبول فجرى مجرى التواتر كقوله عليه السلام (لاوصية لوارث) وقوله (لاتنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها) واذا اختلف البيعان فالقول ماقاله البائع اويترادان وماجرى مجرى ذلك من الاخبار التى مخرجها من جهة الافراد وصارت فى حيز التواتر لتلقى الفقهاء لها بالقبول من استعمالهم اياها فجاز تخصيص آية المواريث بها ويدل على تسوية حكم العامد والمخطىء فى ذلك ماروى عن على وعمر وابن عباس من غير خلاف من احد من نظرائهم عليهم وغير جائز فيما كان هذا وصفه من قول الصحابة فى شيوعه واستفاضته ان يعترض عليه بقول التابعين ولما وافق مالك على انه لا يرث من ديته وجب ان يكون ذلك حكم سائر ماله من وجوه احدها ان ديته ماله وميراث عنه بدليل انه تقضى منها ديونه وتنفذ منها وصاياه ويرثها سائر ورثته على فرائض الله تعالى كما يرثون سائر امواله فلما اتفقوا على انه لا يرث من ديته كان ذلك حكم سائر ماله فى الحرمان كما انه اذا ورث من سائر ماله ورث من ديته فمن حيث كان حكم سائر ماله حكم ديته فى الاستحقاق وجب ان يكون حكم سائر ماله حكم ديته فى الحرمان اذ كان الجميع مستحقا على سهام ورثته وانه مبدوء به فى الدين على الميراث ومن جهة اخرى انه لما ثبت انه لا يرث من ديته لما اقتضاه الاثر وجب ان يكون حكم سائر ماله كذلك لان الاثر لم يفصل فى وروده بين شىء من ذلك وقال مالك انما ورث قاتل الخطأ من سائر ماله سوى الدية لانه لا يتهم ان يكون قتله ليرثه وهذه العلة موجودة فى ديته لانها من التهمة ابعد فواجب على مقتضى علته ان يرث من ديته ومن جهة اخرى انهم لا يختلفون فى قاتل العمد وشبه العمد انه لا يرث سائر ماله كما لا يرث من ديته اذا وجبت فوجب ان يكون ذلك حكم قاتل الخطأ لاتفاقهما فى حرمان الميراث من ديته وايضا اذا كان قتل العمد وشبه العمد انما حرما الميراث للتهمة فى احراز الميراث بقتله فهذا المعنى موجود فى قتل الخطأ لانه يجوز ان يكون انما اظهر رمى غيره وهو قاصد به قتله لئلا يقاد منه ولا يحرم الميراث فلما كانت التهمة موجودة من هذا الوجه وجب ان يكون فى معنى العمد وشبهه وايضا توريثه بعض الميراث دون بعض خارج من الاصول لان فيها ان من ورث بعض تركة

ورث جميعها ومن حرم بعضها حرم جميعها وانما قال اصحابنا ان الصبى والمجنون لا يحرمان الميراث بالقتل من قبل انهما غير مكلفين وحرمان الميراث على وجه العقوبة فى الاصول فاجرى قاتل الخطأ مجراه وان لم يستحق العقاب بقتل الخطأ تغليظا لامر الدم ويجوز أن يكون قد قصد القتل برميه أو بضربه وانه أوهم انه قاصد لغيره فاجرى فى ذلك مجرى من علم منه ذلك والصبى والمجنون على اى وجه كان منهما ذلك لا يستحقان الدم قال النبى عليه السلام (رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى ينتبه وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبى حتى يحتلم) . قال ابو بكر رحمه الله فظاهر هذا الخبر يقتضى سقوط حكم قتله رأسا من سائر الوجوه ولولا قيام الدلالة لما وجبت الدية ايضا . فان قيل فانه يحرم النائم الميراث اذا انقلب على صبى فقتله . قيل له هو مثل قاتل الخطأ يجوز ان يكون اظهر انه نائم ولم يكن نائما فى الحقيقة اوما قول الشافعى فى العادل اذا قتل الباغى حرم الميراث فلا وجه له لانه قتله بحق وقد كان الباغى مستحقا للقتل فغير جائز ان يحرم الميراث ولا نعلم خلافا ان من وجب له القود على انسان فقتله قودا انه لا يحرم الميراث وايضا فلو كان قتل العادل الباغى يحرمه الميراث لوجب انه اذا كان محاربا فاستحق القتل حدا ان لا يكون ميراثه لجماعة المسلمين لان الامام قام مقام الجماعة فى اجراء الحكم عليه فكانه قتلوه فلما كان المسلمون هم المستحقين لميراث من ذكرنا امره وان كان الامام قام مقامهم فى قتله ثبت بذلك ان من قتل بحق لا يحرم قاتله ميراثه وقال اصحابنا فى حافر البئر وواضع الحجر فى الطريق اذا عطب به انسان انه لا يحرم الميراث لانه غير قاتل فى الحقيقة اذ لم يكن فاعلا للقتل ولا لسبب اتصل بالمقتول والدليل على ذلك ان القتل على ثلاثة اوجه عمد وخطأ وشبه العمد وحافر البئر وواضع الحجر خارج عن ذلك فان قيل حفر البئر وواضع الحجر سبب للقتل كالرامى والجارح انهما قاتلان لفعلهما السبب . قيل له الرمى وما تولد منه من مرور السهم هو فعله وبه حصل القتل وكذلك الجرح فعله فصار قاتلا به لاتصال فعله للمقتول وعثار الرجل بالحجر ووقوعه فى البئر ليس من فعله فلا يجوز ان يكون به قاتلا وقوله تعالى (أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون) يدل على ان العالم بالحق المعاند فيه ابعد من الرشد واقرب الى الياس من الصلاح من الجاهل لان قوله تعالى (أفتطمعون ان يؤمنوا لكم) يفيد زوال الطمع فى رشدهم لمكابرتهم الحق بعد العلم به وقوله تعالى

(وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة) قيل فى معنى معدودة انها قليلة كقوله (وشروه بثمن بخس دراهم معدودة) اى قليلة وقال ابن عباس وقتادة فى قوله اياما معدودة انها اربعون يوما مقدار ماعبدوا العجل وقال الحسن ومجاهد سبعة ايام وقال تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات) فسمى ايام الصوم فى هذه الآية معدودات وايام الشهر كله وقد احتج شيوخنا لاقل مدة الحيض واكثره انها ثلاثة وعشرة بقول النبى صلى الله عليه وسلم (المستحاضة تدع الصلاة ايام اقرائها) وفى بعض الالفاظ (دعى الصلاة ايام حيضك) واستدلوا بذلك على ان مدة الحيض تسمى اياما واقلها ثلاثة واكثرها عشرة لان مادون الثلاثة يقال يوم أو يومان ومازاد على العشرة يقال فيه احدعشر يوما وانما يتناول هذا الاسم ما بين الثلاثة الى العشرة فدل ذلك على مقدار اقله وأكثره فمن الناس من يعترض على هذا الاستدلال بقوله اياما معدودات وهى ايام الشهر وقوله الا أياما معدودة وقد قيل فيه أربعون يوما وهذا عندنا لا يقدح فى استدلالهم لان قوله تعالى أياما معدادت جائز أن يريد به أياما قليلة كقوله (دراهم معدودة) يعنى قليلة ولم يرد به تحديد العدد وتوقيت مقداره وانما المراد به انه لم يفرض عليهم من الصوم مايشتد ويصعب ويحتمل أن يريد به وقتا مبهما كقولهم أيام بنى أمية وأيام الحجاج ولا يراد به تحديد الايام وانما المراد به زمان ملكهم وقوله عليه السلام (دعى الصلاة أيام اقرائك) قد اريد به لامحالة تحديد الايام اذلا بد من أن يكون للحيض وقت معين مخصوص لايتجاوزه ولا يقصر عنه فمتى اضيف ذكر الايام الى عدد مخصوص يتناول ما بين الثلاثة الى العشرة * قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) قد عقل منه استحقاق النار بما يكسب من السيئة واحاطتها به فكان الجزاء مستحقا بوجود الشرطين غير مستحق بوجود أحدهما وهذا يدل على أن من عقد اليمين على شرطين فى عتاق أو طلاق أو غيرهما انه لا يحنث بوجود احدهما دون وجود الآخر (قوله تعالى وإذ أخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين احسانا) يدل على تأكيد حق الوالدين ووجوب الاحسان اليهما كافرين كانا أو مؤمنين لانه قرنه الى الامر بعبادته تعالى وقوله (وذى القربى) يدل على وجوب صلة الرحم والاحسان الى اليتامى والمساكين (وقولوا للناس حسنا) روى عن أبى جعفر محمد بن على وقولوا للناس حسنا كلهم * قال أبو بكر وهذا يدل على

انهم كانوا متعبدين بذلك فى المسلم والكافر وقد قيل أن ذلك على معنى قوله تعالى (أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن) والاحسان المذكور فى الآية انما هو الدعاء اليه والنصح فيه لكل أحد وروى عن ابن عباس وقتادة أنها منسوخة بالامر بالقتال وقد قال تعالى (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم) وقد أمر الله تعالى بلعن الكفار والبراءة منهم والانكار على أهل المعاصى وهذا مما لا يختلف فيه شرائع الانبياء عليهم السلام فدل ذلك على ان المامور به من القول الحسن أحد وجهين اما أن يكون ذلك خاصا فى المسلمين ومن لا يستحق اللعن والنكير وان كان عاما فهو الدعاء الى الله تعالى والامر بالمعروف والنهى عن المنكر وذلك كله حسن وأخبرنا الله تعالى أنه كان أخذ الميثاق على بنى اسرائيل بما ذكروا الميثاق وهو العقد المؤكد اما بوعيد او بيمين وهو نحو أمر الله الصحابة بمبايعة النبى صلى الله عليه وسلم على شرائطها المذكورة * وقوله تعالى(وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم) يحتمل وجهين أحدهما لا يقتل بعضكم بعضا كقوله تعالى (ولا تقتلوا أنفسكم) وكذلك اخراجهم من ديارهم وكقوله (وقاتلوا وقتلوا) والآخر أن لا يقتل كل واحد نفسه اما بان يباشر ذلك كما يفعله الهند وكثير ممن يغلب عليه اليأس من الخلاص عند شدة هو فيها أو بان يقتل غيره فيقتل به فيكون فى معنى قتل نفسه واحتمال اللفظ المعنيين يوجب أن يكون عليهما جميعا وهذا الذى أخبر الله به من حكم شريعة التوراة مما كان يكتمه اليهود لما عليهم فى ذلك من الوكس ويلزمهم فى ذلك من الذم فاطلع الله نبيه عليه وجعله دلالة وحجة عليهم فى جحدهم نبوته اذ لم يكن عليه السلام ممن قرأ الكتب ولا عرف ما فيها الا باعلام الله تعالى اياه وكذلك جميع ما حكى الله بعد هذه الآيات عنهم من قوله (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) وسائر ما ذمهم هو توقيف منه له على ما كانوا يكتمون وتقريع لهم على ظلمهم وكفرهم واظهار قبائحهم وجميعه دلالة على نبوته عليه السلام* وقوله تعالى(وان يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) دال على أن فداء أساراهم كان واجبا عليهم وكان اخراج فريق منهم من ديارهم محرما عليهم فاذا أسر بعضهم عدوهم كان عليهم أن يفادوهم فكانوا فى اخراجهم كافرين ببعض الكتاب لفعلهم ما حظره الله عليهم وفى مفاداتهم مؤمنين ببعض الكتاب بقيامهم بما أوجبه الله عليهم

وهذا

وهذا الحكم من وجوب مفاداة الاسارى ثابت علينا روى الحجاج بن أرطاة عن الحكم عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتابا بين المهاجرين والانصار أن يعقلوا معاقلهم ويفدوا عانيهم بالمعروف والاصلاح بين المسلمين وروى منصور عن شقيق بن سلمة عن أبى موسى الاشعرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أطعموا الطعام وافشوا السلام وعودوا المريض وفكوا العانى) فهذان الخبران يدلان على فكاك الاسير لان العانى هو الاسير وقد روى عمران بن حصين وسلمة ابن الاكوع أن النبى عليه السلام فدى أسارى من المسلمين بالمشركين وروى الثورى عن عبد الله بن شريك عن بشر بن غالب قال سئل الحسين بن على عليهما السلام على من فدى الاسير قال على الارض التى يقاتل عنها * قوله تعالى (قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين) روى أن النبى عليه السلام قال لو أن اليهود تمنوا الموت لماتوا ولرأوا مقاعدهم من النار ولو خرج الذين يباهلون رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجعوا لا يجدون أهلا ولا مالا وقال ابن عباس لو تمنوا الموت لشرقوا به ولماتوا وقيل فى تمنى الموت وجهان أحدهما قول ابن عباس انهم تحدوا بان يدعوا بالموت على أن الفريقين كان كاذبا وقال أبو العالية وقتادة والربيع بن أنس لما قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى وقالوا نحن أبناء الله وأحباؤه قيل لهم فتمنوا الموت فمن كان بهذه الصفة فالموت خير له من الحياة فى الدنيا فتضمنت الآية معنيين أحدهما اظهار كذبهم وتبكيتهم به والثانى الدلالة على نبوة النبى عليه السلام وذلك أنه تحداهم بذلك كما أمر الله تعالى بتحدى النصارى بالمباهلة فلولا علمهم بصدقه صلى الله عليه وسلم وكذبهم لسارعوا الى تمنى الموت ولسارعت النصارى الى المباهلة لاسيما وقد أخبر الفريقين أنهم لو فعلوا ذلك لنزل الموت والعذاب بهم وكان يكون فى اظهارهم التمنى والمباهلة تكذيب له ودحض لحجته اذا لم ينزل بهم ما اوعدهم فلما أحجموا عن ذلك مع التحدى والوعيد مع سهولة هذا القول دل ذلك على علمهم بصحة نبوته بما عرفوه من كتبهم من نعته وصفته كما قال تعالى (ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم) فيه دلالة أخرى على صحة نبوته وهو اخبارهم أنهم لا يتمنون الموت مع خفة التمنى وسهولته على المتلفظ وسلامة ألسنتهم فكان ذلك بمنزلة لو قال لهم الدلالة على صحة نبوتى ان أحدا منكم لا يمس رأسه مع صحة جوارحه وانه ان مس أحد منكم رأسه فانا مبطل فلا يمس أحد منهم رأسه مع شدة عداوتهم له وحرصهم على تكذيبه ومع سلامة أعضائهم

وصحة جوارحهم فيعلم بذلك انه من عند الله تعالى من وجهين أحدهما ان عاقلا لا يتحدى اعداء بمثله مع علمه بجواز وقوع ذلك منهم والثاني انه اخبار بالغيب اذ لم يتمن واحدمنهم الموت وكون مخبره على ما أخبر به وهذا كقوله حين تحداهم بالقرآن وقرعهم بالاتيان بسورة مثله واخباره أنهم لا يفعلون بقوله (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا) فان قال قائل انهم لم يتمنوا الا انهم لو تمنوا لكان ذلك ضميرا مغيبا علمه عن الناس وكان يمكنه أن يقول انكم قد تمنيتم (١) بقلوبكم * قيل له هذا يبطل من وجهين أحدهما ان للتمني صيغة معروفة عند العرب وهو قول القائل ليت الله غفرلي وليت زيدا قدم وماجرى هذا المجرى وهو أحد أقسام الكلام ومتى قال ذلك قائل كان ذلك عندهم متمنيا من غير اعتبار لضميره واعتقاده كقولهم في الخبر والاستخبار والنداء ونحو ذلك من أقسام الكلام والتحدى بتمني الموت انما توجه الى العبارة التي في لغتهم انها تمن والوجه الآخر انه يستحيل ان يتحداهم عند الحاجة والتكذيب والتوقيف على علمهم بصحة نبوته وبهتهم ومكابرتهم في أمره فيتحداهم بان يتمنوا ذلك بقلوبهم مع علم الجميع بان التحدى بالضمير لا يعجز عنه أحد فلا يدل على صحة مقالة ولا فسادها وان المتحدى بذلك يمكنه ان يقول قد تمنيت بقلبي ذلك ولا يمكن خصمه اقامة الدليل على كذبه وأيضا فلو انصرف ذلك الى التمني بالقلب دون العبارة باللسان لقالوا قد تمنينا ذلك بقلوبنا فكانوا مساوين له فيه ويسقط بذلك دلالته على كذبهم وعلى صحة نبوته فلما لم يقولوا ذلك لانهم لو قالوه لنقل كما لو عارضوا القرآن باى كلام كان لنقل فعلم ان التحدى وقع بالتمني باللفظ والعبارة دون الضمير والاعتقاد

﴿ باب السجود وحكم الساحر ﴾

قال الله تعالى (واتبعوا ماتتلوا الشياطين على ملك سليمن وما كفر سليمن) الى آخر القصة قال ابو بكر الواجب ان تقدم القول في السحر لخفائه على كثير من أهل العلم فضلا عن العامة ثم نعقبه بالكلام في حكمه في مقتضى الآية في المعاني والاحكام فنقول ان أهل اللغة يذكرون أن أصله في اللغة لما لطف وخفي سببه والسحر عندهم بالفتح هو الغذاء لخفائه ولطف مجاريه قال لبيد :

أرانا موضعين لامر غيب ... ونسحر بالطعام وبالشراب

(١) قوله « قد تمنيتم بقلوبكم » هكذا في النسخ التي بايدينا ولعل الصواب « ما تمنيتم » بدليل الجواب الآتي « لمصححه »

قيل

قيل فيه وجهان نعلل ونخدع كالمسحور والمخدوع والآخر نغذى وأى الوجهين كان فمعناه الخفاء وقال آخر :

فان تسئلينا فيم نحن فاننا عصافير من هذا الانام المسحر

وهذا البيت يحتمل من المعنى ما احتمله الاول ويحتمل أيضا انه أراد بالمسحر انه ذو سحر والسحر الرئة وما يتعلق بالحلقوم وهذا يرجع الى معنى الخفاء ومنه قول عائشة توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين سحرى ونحرى وقوله تعالى (انما أنت من المسحرين) يعنى من المخلوق الذى يطعم ويسقى ويدل عليه قوله تعالى (وما أنت الا بشر مثلنا) وكقوله تعالى (مالهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الاسواق) ويحتمل انه ذو سحر مثلنا وانما يذكر السحر فى مثل هذه المواضع لضعف هذه الاجساد ولطافتها ورقتها وبها مع ذلك قوام الانسان فمن كان بهذه الصفة فهو ضعيف محتاج وهذه هو معنى السحر فى اللغة ثم نقل هذا الاسم الى كل أمر خفى سببه وتخيل على غير حقيقته ويجرى مجرى التمويه والخداع ومتى أطلق ولم يقيد أفاد ذم فاعله وقد أجرى مقيدا فيما يمدح ويحمد روى (ان من البيان لسحرا) حدثنا عبد الباقى قال حدثنا ابراهيم الحرانى قال حدثنا سليمان بن حرب قال حدثنا حماد بن زيد عن محمد بن الزبير قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الزبرقان بن بدر وعمرو بن الاهتم وقيس بن عاصم فقال لعمرو خبرنى عن الزبرقان فقال مطاع فى ناديه شديد العارضة مانع لما وراء ظهره فقال الزبرقان هو والله يعلم أنى أفضل منه فقال عمرو انه زمر المروءة ضيق العطن أحمق الاب لئيم الخال يارسول الله صدقت فيهما أرضانى فقلت أحسن ماعلمت واسخطنى فقلت أسوأ ماعلمت فقال عليه السلام (إن من البيان لسحرا) وحدثنا ابراهيم الحرانى قال حدثنا مصعب بن عبد الله قال حدثنا مالك بن أنس عن زيد بن أسلم عن ابن عمر قال قدم رجلان فخطب أحدهما فعجب الناس لذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ان من البيان لسحرا) قال وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن يحيى بن فارس قال حدثنا سعيد ابن محمد قال حدثنا أبو تميلة قال حدثنا ابو جعفر النحوى عبد الله بن ثابت قال حدثنى صخر بن عبد الله بن بريدة عن ابيه عن جده قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (ان من البيان لسحرا وان من العلم جهلا وان من الشعر حكما وان من القول عيالا) قال صعصعة بن صوحان صدق نبى الله اما قوله ان من البيان لسحرا فالرجل يكون عليه الحق وهو الحن بالحجج من صاحب الحق

فيسحر القوم ببيانه فيذهب بالحق وأما قوله من العلم جهلا فيتكلف العالم الى علمه ما لا يعلمه فيجهله ذلك وأما قوله ان من الشعر حكما فهي هذه الامثال والمواعظ التي يتعظ بها الناس وأما قوله ان من القول عيالا فعرضك كلامك وحديثك على من ليس من شأنه ولا يريده فسمى النبي عليه السلام بعض البيان سحرا لأن صاحبه بين أن ينبئ عن حق فيوضحه ويجليه بحسن بيانه بعد ان كان خفيا فهذا من السحر الحلال الذي أقر النبي عليه السلام عمرو بن الأهتم عليه ولم يسخطه منه وروى أن رجلا تكلم بكلام بليغ عند عمر بن عبد العزيز فقال عمر هذا والله السحر الحلال وبين أن يصور الباطل في صورة الحق ببيانه ويخدع السامعين بتمويهه ومتى اطلق فهو اسم لكل أمر مموه باطل لا حقيقة له ولا ثبات قال الله تعالى (سحروا أعين الناس) يعني موهوا عليهم حتى ظنوا ان حبالهم وعصيهم تسعى وقال (يخيل اليه من سحرهم أنها تسعى) فأخبر ان ما ظنوه سعيا منها لم يكن سعيا وانما كان تخييلا وقد قيل انها كانت عصيا مجوفة قد ملئت زئبقا وكذلك الحبال كانت معمولة من ادم محشوة زئبقا وقد حفروا قبل ذلك تحت المواضع اسرابا وجعلوا آزاجا وملؤها نارا فلما طرحت عليه وحمي الزئبق حركها لان من شأن الزئبق اذا أصابته النار ان يطير فاخبر الله ان ذلك كان مموها على غير حقيقة والعرب تقول لضرب من الحلي مسحور اي مموه على من رآه مسحور به عينه فما كان من البيان على حق ويوضحه فهو من السحر الحلال وما كان منه مقصودا به الى تمويه وخديعة وتصوير باطل في صورة الحق فهو من السحر المذموم فان قيل اذا كان موضوع السحر التمويه والاخفاء فكيف يجوز ان يسمى ما يوضح الحق وينبئ عنه سحرا وهو انما اظهر بذلك ما خفي ولم يقصد به الى اخفاء ما ظهر واظهاره غير حقيقة قيل له سمي ذلك سحرا من حيث كان الاغلب في ظن السامع انه لو ورد عليه المعنى بلفظ مستنكر غير مبين لما صادف منه قبولا ولا اصغى اليه ومتى سمع المعنى بعبارة مقبولة عذبة لا فساد فيها ولا استنكار وقد تأتى لها بلفظه وحسن بيانه بما لا يتأتى له الغبي الذي لا بيان له اصغى اليه وسمعه وقبله فسمى استمالته للقلوب بهذا الضرب من البيان سحرا كما يستميل الساحر قلوب الحاضرين الى ما موه به ولبسه فمن هذا الوجه سمي البيان سحرا الا من الوجه الذي ظننت ويجوز ان يكون انما سمي البيان سحرا لان المقتدر على البيان ربما قبح ببيانه بعض ما هو حسن وحسن عنده بعض ما هو قبيح فسماه لذلك سحرا كما سمي ما موه به صاحبه وأظهر على غير حقيقة سحرا قال أبو بكر رحمه الله واسم السحر انما اطلق

على

على البيان مجاز الاحقيقة والحقيقة ماوصفنا ولذلك صار عند الاطلاق انما يتناول كل امر مموه قد قصد به الخديعة والتلبيس واظهار ما لا حقيقة له ولا ثبات واذقد بينا اصل السحر فى اللغة وحكمه عند الاطلاق والتقييد فلنقل فى معناه فى التعارف والضروب الذى يشتمل عليها هذا الاسم وما يقصد به كل فريق من منتحليه والغرض الذى يجرى اليه مدعوه فنقول وبالله التوفيق ان ذلك ينقسم الى انحاء مختلفة فمنها سحر اهل بابل الذين ذكرهم الله تعالى فى قوله (يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت) وكانوا قوما صابئين يعبدون الكواكب السبعة ويسمونها آلهة ويعتقدون ان حوادث العالم كلها من أفعالها وهم معطلة لا يعترفون بالصانع الواحد المبدع للكواكب وجميع اجرام العالم وهم الذين بعث الله تعالى اليهم ابراهيم خليله صلوات الله عليه فدعاهم الى الله تعالى وحاجهم بالحجاج الذى بهرهم به واقام عليهم به الحجة من حيث لم يمكنهم دفعه ثم القوه فى النار فجعلها الله تعالى بردا وسلاما ثم أمره الله تعالى بالهجرة الى الشام وكان أهل بابل واقليم العراق والشام ومصر والروم على هذه المقالة الى أيام بيوراسب الذى تسميه العرب الضحاك وان أفريدون وكان من أهل دنباوند استجاش عليه بلاده وكاتب سائر من يطيعه وله قصص طويلة حتى ازال ملكه واسره وجهال العامة والنساء عندنا يزعمون ان افريدون حبس بيوراسب فى جبل دنباوند العالى على الجبال وانه حى هناك مقيد وان السحرة يأتونه هناك فيأخذون عنه السحر وانه سيخرج فيغلب على الارض وانه هو الدجال الذى اخبر به النبى عليه السلام وحذرناه واحسبهم اخذوا ذلك عن المجوس وصارت مملكة اقليم بابل للفرس فانتقل بعض ملوكهم اليها فى بعض الازمان فاستوطنوها ولم يكونوا عبدة أوثان بل كانوا موحدين مقرين بالله وحده الا انهم مع ذلك يعظمون العناصر الاربعة الماء والنار والارض والهواء لما فيها من منافع الخلق وان بها قوام الحيوان وانما حدثت المجوسية فيهم بعد ذلك فى زمان كشتاسب حين دعاه زرادشت فاستجاب له على شرائط وأمور يطول شرحها وانما غرضنا فى هذا الموضع الابانة عما كانت عليه سحرة بابل ولما ظهرت الفرس على هذا الاقليم كانت تتدين بقتل السحرة وابادتها ولم يزل ذلك فيهم ومن دينهم بعد حدوث المجوسية فيهم وقبله الى ان زال عنهم الملك وكانت علوم أهل بابل قبل ظهور الفرس عليهم الحيل والنيرنجيات وأحكام النجوم وكانوا يعبدون اوثانا قد عملوها على اسماء الكواكب السبعة وجعلوا لكل واحد منها هيكلا فيه صنمه ويتقربون اليها بضروب من الافعال على

حسب اعتقاداتهم من موافقة ذلك للكوكب الذى يطلبون منه بزعمهم فعل خير أو شر فمن أراد شيأ من الخير والصلاح بزعمه يتقرب اليه بما يوافق المشترى من الدخن الرقى والعقد والنفث عليها ومن طلب شيأ من الشر والحرب والموت والبوار لغيره تقرب بزعمه الى زحل بما يوافقه من ذلك ومن أراد البرق والحرق والطاعون تقرب بزعمه الى المريخ بما يوافقه من ذلك من ذبح بعض الحيوانات وجميع تلك الرقى بالنبطية تشتمل على تعظيم تلك الكواكب الى ما يريدون من خير أو شر ومحبة وبغض فيعطيهم ماشاؤا من ذلك فيزعمون انهم عند ذلك يفعلون ماشاؤا فى غيرهم من غير مماسة ولا ملامسة سوى ماقدموه من القربات للكوكب الذى طلبوا ذلك منه فمن العامة من يزعم انه يقلب الانسان حمارا او كلبا ثم اذا شاء اعاده ويركب البيضة والمكنسة والخابية ويطير فى الهواء فيمضى من العراق الى الهند والى ماشاء من البلدان ثم يرجع من ليلته وكانت عوامهم تعتقد ذلك لانهم كانوا يعبدون الكواكب وكل مادعا الى تعظيمها اعتقدوه وكانت السحرة تحتال فى خلال ذلك بحيل تموه بها على العامة الى اعتقاد صحته بان يزعم ان ذلك لا ينفذ ولا ينتفع به أحد ولا يبلغ مايريد الا من اعتقد صحة قولهم وتصديقهم فيما يقولون ولم تكن ملوكهم تعترض عليهم فى ذلك بل كانت السحرة عندها بالمحل الاجل لما كان لها فى نفوس العامة من محل التعظيم والاجلال ولان الملوك فى ذلك الوقت كانت تعتقد ماتدعيه السحرة للكواكب الى ان زالت تلك الممالك ألا ترى ان الناس فى زمن فرعون كانوا يتبارون بالعلم والسحر والحيل والمحاريق ولذلك بعث اليهم موسى عليه السلام بالعصا والآيات التى علمت السحرة انها ليست من السحر فى شىء وانها لا يقدر عليها غير الله تعالى فلما زالت تلك الممالك وكان من ملكهم بعد ذلك من الموحدين يطلبونهم ويتقربون الى الله تعالى بقتلهم وكانوا يدعون عوام الناس وجهالهم سرا كما يفعله الساعة كثير ممن يدعى ذلك مع النساء والاحداث الاغمار والجهال الحشو وكانوا يدعون من يعملون له ذلك الى تصديق قولهم والاعتراف بصحته والمصدق لهم بذلك يكفر من وجوه أحدها التصديق بوجوب تعظيم الكواكب وتسميتها آلهة والثانى اعترافه بان الكواكب تقدر على ضره ونفعه والثالث ان السحرة تقدر على مثل معجزات الانبياء عليهم السلام فبعث الله اليهم ملكين يبينان للناس حقيقة مايدعون وبطلان مايذكرون ويكشفان لهم مابه يموهون ويخبرانهم بمعانى تلك الرقى وانها شرك وكفر وبحيلهم التى كانوا يتوصلون بها الى التمويه على العامة ويظهرون لهم حقائقها وينهونهم عن قبولها والعمل بها بقوله (انما

نحن

نحن فتنة فلا تكفر) فهذا أصل سحر بابل ومع ذلك فقد كانوا يستعملون سائر وجوه السحر والحيل التي نذكرها ويموهون بها على العامة ويعزونها الى فعل الكواكب لئلا يبحث عنها ويسلمها لهم فمن ضروب السحر كثير من التخييلات التي مظهرها على خلاف حقائقها فمنها ما يعرفه الناس بجريان العادة بها وظهورها ومنها ما يخفى ويلطف ولا يعرف حقيقته ومعنى باطنه الا من تعاطى معرفة ذلك لان كل علم لا بد ان يشتمل على جلي وخفي وظاهر وغامض فالجلي منه يعرفه كل من رآه وسمعه من العقلاء والغامض الخفي لا يعرفه الا اهله ومن تعاطى معرفته وتكلف فعله والبحث عنه وذلك نحو ما يتخيل راكب السفينة اذا سارت في النهر فيرى ان الشط بما عليه من النخل والبنيان سائر معه وكما يرى القمر في مهب الشمال يسير للغيم في مهب الجنوب وكدوران الدوامة فيها الشامة فيراها كالطوق المستدير في أرجائها وكذلك يرى هذا في الرحى اذا كانت سريعة الدوران وكالعود في طرفه الجمرة اذا أداره مديره رأى اذا تلك النار التي في طرفه كالطوق المستدير وكالعنبة التي يراها في قدح فيه ماء كالخوخة والاجاصة عظما وكالشخص الصغير يراه في الضباب عظيما جسيما وكبخار الارض الذي يريك قرص الشمس عند طلوعها عظيما فاذا فارقته وارتفعت صغرت وكما يرى المردي في الماء منكسرا او معوجا وكما يرى الخاتم اذا قربته من عينك في سعة حلقة السوار ونظائر ذلك كثيرة من الاشياء التي تتخيل على غير حقائقها فيعرفها عامة الناس ومنها ما يلطف فلا يعرفه الا من تعاطاه وتامله كخيط السحارة الذي يخرج مرة احمر ومرة اصفر ومرة أسود ومن لطيف ذلك ودقيقه ما يفعله المشعوذون من جهة الحركات واظهار التخيلات التي تخرج على غير حقائقها حتى يريك عصفورا معه انه قد ذبحه ثم يريكه وقد طار بعد ذبحه وابانة رأسه وذلك لخفة حركته والمذبوح غير الذي طار لانه يكون معه اثنان قد خبأ احدهما وأظهر الآخر ويخبأ لخفة الحركة المذبوح ويظهر الذي نظيره ويظهر انه قد ذبح انسانا وانه قد بلع سيفا معه وادخله في جوفه وليس لشيء منه حقيقة ومن نحو ذلك ما يفعله اصحاب الحركات للصور المعمولة من صفر أو غيره فيرى فارسين يقتتلان فيقتل احدهما الآخر وينصرف بحيل قد أعدت لذلك وكفارس من صفر على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب بالبوق من غير أن يمسه احد ولا يتقدم اليه وقد ذكر الكلبي ان رجلا من الجند خرج ببعض نواحي الشام متصيدا ومعه كلب له وغلام فرأى ثعلبا فاغرى به الكلب فدخل الثعلب ثقبا في تل هنالك ودخل الكلب خلفه فلم يخرج فامر الغلام ان يدخل فدخل وانتظره صاحبه فلم يخرج

فوقف متهيئا للدخول فربه رجل فاخبره بشان الثعلب والكلب والغلام وان واحدا منهم لم يخرج وانه متاهب للدخول فاخذ الرجل بيده فادخله الى هناك فضيا الى سرب طويل حتى أفضى بهما الى بيت قد فتح له ضوء من موضع ينزل اليه بمرقاتين فوقف به على المرقاة الاولى حتى أضاء البيت حينا ثم قال له انظر فنظر فاذا الكلب والرجل والثعلب قتلى واذا فى صدر البيت رجل واقف مقنع فى الحديد وفى يده سيف فقال له الرجل اترى هذا ولو دخل اليه هذا المدخل الف رجل لقتلهم كلهم فقال وكيف قال لانه قد رتب وهندم على هيئة متى وضع الانسان رجله على المرقاة الثانية للنزول تقدم الرجل المعمول فى الصدر فضربه بالسيف الذى فى يده فاياك أن تنزل اليه فقال فكيف الحيلة فى هذا قال ينبغى أن تحفر من خلفه سربا يفضى بك اليه فان وصلت اليه من تلك الناحية لم يتحرك فاستأجر الجندى اجراء وصناعا حتى حفروا سربا من خلف التل فافضوا اليه فلم يتحرك واذا رجل معمول من صفر أو غيره قد البس السلاح وأعطى السيف فقلعه ورأى بابا آخر فى ذلك البيت ففتحه فاذا هو قبر لبعض الملوك ميت على سرير هناك وأمثال ذلك كثيرة جدا ومنها الصور التى يصورها مصورو الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بين الانسان وبينها ومن لم يتقدمه علم انها صورة لا يشك فى أنها انسان وحتى تصورها ضاحكة أو باكية وحتى يفرق فيها بين الضحك من الخجل والسرور وضحك الشامت فهذه الوجوه من لطيف أمور التخاييل وخفيها وما ذكرناه قبل من جليها وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب على النحو الذى بينا من حيلهم فى العصى والحبال والذى ذكرناه من مذاهب أهل بابل فى القديم وسحرهم ووجوه حيلهم بعضه سمعناه من أهل المعرفة بذلك وبعضه وجدناه فى الكتب قد نقلت حديثا من النبطية الى العربية منها كتاب فى ذكر سحرهم واصنافه ووجوهه وكلها مبنية على الاصل الذى ذكرناه من قربانات الكواكب وتعظيمها وخرافات معها لا تساوى ذكرها ولا فائدة فيها وضرب آخر من السحر وهو ما يدعونه من حديث الجن والشياطين وطاعتهم لهم بالرقى والعزائم ويتوصلون الى ما يريدون من ذلك بتقدمه امور ومواطاة قوم قد أعدوهم لذلك وعلى ذلك كان يجرى أمر الكهان من العرب فى الجاهلية وكانت أكثر مخاريق الحلاج من باب المواطآت ولولا ان هذا الكتاب لا يحتمل استقصاء ذلك لذكرت منها ما يوقف على كثير من مخاريقه ومخاريق أمثاله وضرر أصحاب العزائم وفتنتهم على الناس غير يسير وذلك انهم يدخلون على الناس من باب ان الجن انما تطيعهم بالرقى التى هى

اسماء الله تعالى فانهم يجيبون بذلك من شاؤا ويخرجون الجن لمن شاؤا فقصدهم العامة على اغترار بما يظهرون من انقياد الجن لهم باسماء الله تعالى التى كانت تطيع بها سليمان ابن داود عليه السلام وانهم يخبرونهم بالخبايا وبالسرق وقد كان المعتضد بالله مع جلالته وشهامته ووفور عقله اغتر بقول هؤلاء وقد ذكره أصحاب التواريخ وذلك انه كان يظهر فى داره التى كان يخلو فيها بنسائه وأهله شخص فى يده سيف فى أوقات مختلفة وأكثره وقت الظهر فاذا طلب لم يوجد ولم يقدر عليه ولم يوقف له على أثر مع كثرة التفتيش وقد رآه هو بعينه مرارا فاهمته نفسه ودعا بالمعزمين فحضروا واحضروا معهم رجالا ونساء وزعموا ان فيهم مجانين وأصحاء فامر بعض رؤسائهم بالعزيمة فعزم على رجل منهم زعم انه كان صحيحا فجن وتخبط وهو ينظر اليه وذكروا ان هذا غاية الحذق بهذه الصناعة اذا طاعته الجن فى تخبيط الصحيح وانما كان ذلك من العزم بمواطاة منه لذلك الصحيح على انه متى عزم عليه جنن نفسه وخبط فجاز ذلك على المعتضد فقامت نفسه منه وكرهه الا انه سالهم عن أمر الشخص الذى يظهر فى داره فخرقوا عليه باشياء علقوا قلبه بها من غير تحصيل لشئ من أمر ما سالهم عنه فامرهم بالانصراف وامر لكل واحد منهم ممن حضر بخمسة دراهم ثم تحرز المعتضد بغاية ما امكنه وامر بالاستيثاق من سور الدار حيث لا يمكن فيه حيلة من تسلق ونحوه وبطحت فى أعلى السور خواب لئلا يحتال بالقاء المعاليق التى يحتال بها اللصوص ثم لم يوقف لذلك الشخص على خبر الا ظهوره له الوقت بعد الوقت الى ان توفى المعتضد وهذه الخوابى المبطوحة على السور وقد رأيتها على سور الثريا التى بناها المعتضد فسالت صديقا لى كان قد حجب للمقتدر بالله عن أمر هذا الشخص وهل تبين امره فذكر لى انه لم يوقف على حقيقة هذا الامر الا فى أيام المقتدر وان ذلك الشخص كان خادما أبيض يسمى يقق وكان يميل الى بعض الجوارى اللاتى فى داخل دور الحرم وكان قد اتخذ لحى على ألوان مختلفة وكان اذا لبس بعض تلك اللحى لا يشك من رآه انها لحيته وكان يلبس فى الوقت الذى يريده لحية منها ويظهر فى ذلك الموضع وفى يده سيف او غيره من السلاح حيث يقع نظر المعتضد فاذا طلب دخل بين الشجر الذى فى البستان او فى بعض تلك الممرات أو العطفات فاذا غاب عن أبصار طالبيه نزع اللحية وجعلها فى كمه او حزته ويبقى السلاح معه كانه بعض الخدم الطالبين للشخص ولا يرتابون به ويسالونه هل رأيت فى هذه الناحية احدا فانا قد رأيناه صار اليها فيقول ما رأيت احدا وكان اذا وقع مثل هذا الفزع فى الدار خرجت الجوارى من داخل الدور الى

هذا الموضع فيرى هو تلك الجارية ويخاطبها بما يريد وانما كان غرضه مشاهدة الجارية وكلامها فلم يزل دأبه الى أيام المقتدر ثم خرج الى البلدان وصار الى طرسوس واقام بها الى ان مات وتحدثت الجارية بعد ذلك بحديثه ووقف على احتياله فهذا خادم قد احتال بمثل هذه الحيلة الخفية التى لم يهتد لها أحد مع شدة عناية المعتضد به واعياه معرفتها والوقوف عليها ولم تكن صناعته الحيل والمخاريق فما ظنك بمن قد جعل هذا صناعة ومعاشاً وضرب آخر من السحر وهو السعي بالنميمة والوشاية بها والبلاغات والافساد والتضريب من وجوه خفية لطيفة وذلك عام شائع فى كثير من الناس وقد حكى ان امرأة ارادت افساد ما بين زوجين فصارت الى الزوجة فقالت لها ان زوجك معرض وقد سحر وهو ماخوذ عنك وساسحره لك حتى لا يريد غيرك ولا ينظر الى سواك ولكن لا بد ان تاخذى من شعر حلقه بالموسى ثلاث شعرات اذا نام وتعطينيها فان بها يتم الامر فاغترت المرأة بقولها وصدقتها ثم ذهبت الى الرجل وقالت له ان امرأتك قد علقت رجلا وقد عزمت على قتلك وقد وقفت على ذلك من امرها فاشفقت عليك ولزمنى نصحك فتيقظ ولا تغتر فانها عزمت على ذلك بالموسى وستعرف ذلك منها فما فى امرها شك فتناوم الرجل فى بيته فلما ظنت امرأته انه قد نام عمدت الى موسى حاد وهوت به لتحلق من حلقه ثلاث شعرات ففتح الرجل عينه فرآها وقد اهوت بالموسى الى حلقه فلم يشك فى انها ارادت قتله فقام اليها فقتلها وقتل وهذا كثير لا يحصى * وضرب آخر من السحر وهو الاحتيال فى اطعامه بعض الادوية المبلدة المؤثرة فى العقل والدخن المسدرة المسكرة نحو دماغ الحمار اذا طعمه انسان تبلد عقله وقلت فطنته مع ادوية كثيرة هى مذكورة فى كتب الطب ويتوصلون الى ان يجعلوه فى طعام حتى يأكله فتذهب فطنته ويجوز عليه اشياء مما لو كان تام الفطنة لانكرها فيقول الناس انه مسحور وحكمة كافية تبين لك ان هذا كله مخاريق وحيل لا حقيقة لما يدعون لها ان الساحر والمعزم لو قدرا على ما ادعيانه من النفع والضرر من الوجوه التى يدعون وامكنهما الطيران والعلم بالغيوب واخبار البلدان النائية والخبيئات والسرق والاضرار بالناس من غير الوجوه التى ذكرنا لقدروا على ازالة الممالك واستخراج الكنوز والغلبة على البلدان بقتل الملوك بحيث لا يبدأهم مكروه ولما مسهم السوء ولا امتنعوا ممن قصدهم بمكروه ولاستغنوا عن الطلب لما فى ايدى الناس فاذا لم يكن كذلك وكان المدعون لذلك اسوأ الناس حالا واكثرهم طمعاً واحتيالا وتوصلا لاخذ دراهم الناس واظهرهم فقراً واملاقا علمت انهم لا يقدرون على شيء من ذلك

ورؤساء الحشو والجهال من العامة من اسرع الناس الى التصديق بدعاوى السحرة والمعزمين واشدهم نكيرا على من جحدها ويروون فى ذلك اخبارا مفتعلة متخرصة يعتقدون صحتها كالحديث الذى يروون ان امرأة اتت عائشة فقالت انى ساحرة فهل لى توبة فقالت وما سحرك قالت سرت الى الموضع الذى فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر فقالا لى يا أمة الله لا تختارى عذاب الآخرة بامر الدنيا فابيت فقالا لى اذهبى فبولى على ذلك الرماد فذهبت لابول عليه ففكرت فى نفسى فقلت لا فعلت وجئت اليهما فقلت قد فعلت فقالا ما رأيت فقلت ما رأيت شيئاً فقالا ما فعلت اذهبى فبولى عليه فذهبت وفعلت فرأيت كان فارساً قد خرج من فرجى مقنعاً بالحديد حتى صعد الى السماء فجئتهما فاخبرتهما فقالا ذلك ايمانك خرج عنك وقد احسنت السحر فقلت وما هو فقالا لا تريدين شيئاً فتصورينه وهمك الا كان فصورت فى نفسى حبا من حنطة فاذا أنا بالحب فقلت له ازرع فازرع وخرج من ساعته سنبلا فقلت له انطحن واختبز الى آخر الامر حتى صار خبزا وانى كنت لا اصور فى نفسى شيئا الا كان فقالت لها عائشة ليست لك توبة فيروى القصاص والمحدثون الجهال مثل هذا للعامة فتصدقه وتستعيده وتساله ان يحدثها بحديث ساحرة ابن هبيرة فيقول لها ان ابن هبيرة اخذ ساحرة فاقرت له بالسحر فدعا الفقهاء فسالهم عن حكمها فقالوا القتل فقال ابن هبيرة لست اقتلها الا تغريقاً قال فاخذ رحى البزر فشدها فى رجلها وقذفها فى الفرات فقامت فوق الماء مع الحجر فجعلت تنحدر مع الماء فخافوا ان تفوتهم فقال ابن هبيرة من يمسكها وله كذا وكذا فرغب رجل من السحرة كان حاضرا فيما بذله فقال اعطونى قدح زجاج فيه ماء فجاؤه به فقعد على القدح ومضى الى الحجر فشق الحجر بالقدح فتقطع الحجر قطعة قطعة فغرقت الساحرة فيصدقونه ومن صدق هذا فليس يعرف النبوة ولا يامن ان تكون معجزات الانبياء عليهم السلام من هذا النوع وانهم كانوا سحرة وقال الله تعالى (ولا يفلح الساحر حيث اتى) وقد اجازوا من فعل الساحر ما هو اطم من هذا وافظع وذلك انهم زعموا ان النبى عليه السلام سحر وان السحر عمل فيه حتى قال فيه انه يتخيل لى انى اقول الشئ وافعله ولم اقله ولم افعله وان امرأة يهودية سحرته فى جف طلعة ومشط ومشاقة حتى اتاه جبريل عليه السلام فاخبره انها سحرته فى جف طلعة وهو تحت راعوفة البئر فاستخرج وزال عن النبى عليه السلام ذلك العارض وقد قال الله تعالى مكذبا للكفار فيما ادعوه من ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فقال جل من قائل (وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا) ومثل هذه الاخبار من وضع الملحدين

تعلبا بالحشو الطغام واستجرار الهم الى القول بابطال معجزات الانبياء عليهم السلام
والقدح فيها وانه لا فرق بين معجزات الانبياء وفعل السحرة وان جميعه من نوع واحد
والعجب ممن يجمع بين تصديق الانبياء عليهم السلام واثبات معجزاتهم وبين
التصديق بمثل هذا من فعل السحرة مع قوله تعالى (ولا يفلح الساحر حيث اتى)
فصدق هؤلاء من كذبه الله واخبر ببطلان دعواه وانتحاله وجاز ان تكون المرأة
اليهودية بجهلها فعلت ذلك ظنا منها بان ذلك يعمل فى الاجساد وقصدت به النبى عليه
السلام فاطلع الله نبيه على موضع سرها واظهر جهلها فيما ارتكبت وظنت ليكون ذلك
من دلائل نبوته لا ان ذلك ضره وخلط عليه امره ولم يقل كل الرواة انه اختلط عليه
امره وانما هذا اللفظ زيد فى الحديث ولا اصل له * والفرق بين معجزات الانبياء وبين
ماذكرنا من وجوه التخييلات ان معجزات الانبياء عليهم السلام هى على حقائقها
وبواطنها كظواهرها وكلما تاملتها ازددت بصيرة فى صحتها ولو جهد الخلق كلهم على
مضاهاتها ومقابلتها بامثالها ظهر عجزهم عنها ومخاريق السحرة وتخييلاتهم انما هى
ضرب من الحيلة والتلطف لاظهار امور لا حقيقة لها وما يظهر منها على غير حقيقتها
يعرف ذلك بالتامل والبحث ومتى شاء شاء ان يتعلم ذلك بلغ فيه مبلغ غيره ويأتى بمثل
ما اظهره سواه * قال ابو بكر قد ذكرنا فى معنى السحر وحقيقته ما يقف الناظر على جملته
وطريقته ولو استقصينا ذلك من وجوه الحيل لطال واحتجنا الى استئناف كتاب
لذلك وانما الغرض فى هذا الموضع بيان معنى السحر وحكمه والآن حيث انتهى بنا
القول الى ذكر قول الفقهاء فيه وما تضمنته الآية من حكمه وما يجرى على مدعى ذلك من
العقوبات على حسب منازلهم فى عظم المأثم وكثرة الفساد والله اعلم بالصواب

باب اختلاف الفقهاء فى حكم الساحر وقول السلف فيه

حدثنا عبد الباقى حدثنا عثمان بن عمر الضبى قال حدثنا عبد الرحمن بن رجاء قال اخبرنا
اسرائيل عن أبى اسحاق عن هبيرة عن عبد الله قال من اتى كاهنا اوعرافا أو ساحرا
فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد عليه السلام وروى عبد الله عن نافع عن ابن
عمر ان جارية لحفصة سحرتها فوجدوا سحرها واعترفت بذلك فامرت عبد الرحمن بن
زيد فقتلها فبلغ ذلك عثمان فانكره فاتاه ابن عمر فاخبره امرها وكان عثمان انما انكر ذلك
لانها قتلت بغير اذنه وذكر ابن عيينة عن عمرو بن دينار انه سمع بجالة يقول كنت كاتبا
لجزى بن معاوية فاتى كتاب عمر ان اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر
وروى ابو عاصم عن الاشعث عن الحسن قال يقتل الساحر ولا يستتاب وروى المثنى

ابن

ابن الصباح عن عمرو بن شعيب ان عمر بن الخطاب اخذ ساحراً فدفنه الى صدره ثم تركه حتى مات وروى سفيان عن عمرو عن سالم بن ابى الجعد قال كان قيس بن سعد اميرا على مصر فجعل يفشو سره فقال من هذا الذى يفشى سرى فقالوا ساحر ههنا فدعاه فقال له اذا نشرت الكتاب علمنا مافيه فاما مادام مختوماً فليس نعلمه فامر به فقتل وروى ابو اسحق الشيبانى عن جامع بن شداد عن الاسود بن هلال قال قال على بن ابى طالب عليه السلام ان هؤلاء العرافين كهان العجم فمن اتى كاهناً يؤمن له بما يقول فهو برىء مما انزل على محمد عليه الصلاة والسلام وروى مبارك عن الحسن ان جندبا (١) قتل ساحراً وروى يونس عن الزهرى قال يقتل ساحر المسلمين ولا يقتل ساحر اهل الكتاب لان النبى صلى الله عليه وسلم سحره رجل من اليهود يقال له ابن اعصم وامرأة من يهود خيبر يقال لها زينب فلم يقتلهما وعن عمر بن عبد العزيز قال يقتل الساحر * قال ابو بكر اتفق هؤلاء السلف على وجوب قتل الساحر ونص بعضهم على كفره واختلف فقهاء الامصار فى حكمه على ما نذكره فروى ابن شجاع عن الحسن بن زياد عن ابى حنيفة انه قال فى الساحر يقتل اذا علم انه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله انى اترك السحر واتوب منه فاذا اقر انه ساحر فقد حل دمه وان شهد عليه شاهدان انه ساحر فوصفوا ذلك بصفة يعلم انه سحر قتل ولا يستتاب وان اقر فقال كنت اسحر وقد تركت منذ زمان قبل منه ولم يقتل وكذلك لو شهد عليه انه كان مرة ساحراً وانه ترك منذ زمان لم يقتل الا ان يشهدوا انه الساعة ساحر واقر بذلك فيقتل وكذلك العبد المسلم والذمى والحر الذمى من أقر منهم انه ساحر فقد حل دمه فيقتل ولا يقبل توبته وكذلك لو شهد على عبد او ذمى انه ساحر ووصفوا ذلك بصفة يعلم انه سحر لم يقبل توبته ويقتل وان اقر العبد او الذمى انه كان ساحراً وترك ذلك منذ زمان قبل ذلك منه وكذلك لو شهدوا عليه انه كان مرة ساحراً ولم يشهدوا انه الساعة ساحر لم يقتل واما المرأة فاذا شهدوا عليها انها ساحرة او اقرت بذلك لم تقتل وحبست وضربت حتى يستيقن لهم تركها للسحر وكذلك الامة والذمية اذا شهدوا انها ساحرة او أقرت بذلك لم تقتل وحبست حتى يعلم منها ترك ذلك كله وهذا كله قول ابى حنيفة قال ابن شجاع فحكم فى الساحر والساحرة حكم المرتد والمرتدة الا ان يجىء فيقر بالسحر او يشهد عليه بذلك انه عمله فانه جعل ذلك بمنزلة الثبات على الردة وحكى

---

(١) هو جندب بن سفيان البجلى روى عنه الحسن وابن سيرين وابو مجلز مات بعد الستين كذا فى خلاصة تهذيب الكمال

محمد بن شجاع عن ابى على الرازى قال سالت ابايوسف عن قول أبى حنيفة فى الساحر يقتل ولا يستتاب لم يكن ذلك بمنزلة المرتد فقال الساحر قد جمع مع كفره السعى فى الارض بالفساد والساعى بالفساد اذا قتل قتل قال فقلت لابى يوسف ماالساحر قال الذى يقتص له من العمل مثل مافعلت اليهود بالنبى عليه الصلاة والسلام وبما جاءت به الاخبار اذا أصاب به قتلا فاذا لم يصب به قتلا لم يقتل لان لبيد بن الاعصم سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يقتله اذ كان لم يصب به قتلا قال ابو بكر ليس فيما ذكر بيان معنى السحر الذى يستحق فاعله القتل ولا يجوز ان يظن بابى يوسف انه اعتقد فى السحر مايعتقده الحشو من ايصالهم الضرر الى المسحور من غير مماسة ولا سقى دواء وجائز أن يكون سحر اليهود للنبى عليه السلام على جهة ارادتهم التوصل الى قتله باطعامه واطلعه الله على ماأرادوا كما سمته زينب اليهودية فى الشاة المسمومة فاخبرته الشاة بذلك فقال ان هذه الشاة لتخبرنى انها مسمومة قال أبو مصعب عن مالك فى المسلم اذا تولى عمل السحر قتل ولا يستتاب لان المسلم اذا ارتد باطنا لم تعرف توبته باظهاره الاسلام قال اسماعيل بن اسحاق فاما ساحر أهل الكتاب فانه لا يقتل عند مالك الا أن يضر المسلمين فيقتل لنقض العهد وقال الشافعى اذا قال الساحر انا أعمل عملا لاقتل فاخطىء وأصيب وقد مات هذا الرجل من عملى ففيه الدية وان قال عملى يقتل المعمول به وقد تعمدت قتله قتل به قودا وان قال مرض منه ولم يمت اقسم اولياؤه لمات منه ثم تكون الدية قال أبو بكر فلم يجعل الشافعى الساحر كافرا بسحره وانما جعله جانيا كسائر الجناة وماقدمنا من قول السلف يوجب ان يكون مستحقا للقتل باستحقاق سمة السحر فدل ذلك على انهم رأوه كافرا وقول الشافعى فى ذلك خارج عن قول جميعهم يعتبر احد منهم قتله لغيره بعمله السحر فى ايجاب قتله قال ابو بكر وقد بينا فيما سلف معانى السحر وضروبه وأما الضرب الاول الذى ذكرنا من سحر أهل بابل فى القديم ومذاهب الصابئين فيه وهو الذى ذكر الله تعالى فى قوله (وماأنزل على الملكين) فيما يرى والله اعلم فان القائل به والمصدق به والعامل به كافر وهو الذى قال اصحابنا فيه عندى انه لا يستتاب والدليل على ان المراد بالآية هذا الضرب من السحر ماحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا فطير قال حدثنا أبو بكر بن ابى شيبة قال حدثنا يحيى بن سعيد القطان عن عبد الله بن الاخنس قال حدثنا الوليد بن عبد الله عن يوسف بن ماهك عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبة من السحر وهذا يدل على معنيين احدهما ان المراد بالآية هو السحر الذى نسبه

مطلب
فى ان ثبوت السحر يكون اما باقتصاص الاثر وتنبيه واما بالاخبار

عاملوه الى النجوم وهو الذى ذكرناه من سحر أهل بابل والصابئين لان سائر ضروب
السحر الذى ذكرنا ليس لها تعلق بالنجوم عند اصحابها والثانى ان اطلاق لفظ السحر
المذموم يتناول هذا الضرب منه وهـذا يدل على ان التعارف عند السلف من السحر
هو هـذا الضرب منه ومما يدعى فيه اصحابها المعجزات وان لم يعلقوا ذلك بفعل
النجوم. ونغيرها من الوجوه التى ذكرناو انه هو المقصود بقتل فاعله اذلم يفرقوا فيه
بين عامل السحر بالادوية والنميمة والسعاية والشعوذة وبين غيره ومعلوم عند الجميع
ان هذه الضروب من السحر لا توجب قتل فاعلها اذا لم يدع فيه معجزة لا يمكن العباد
فعلها فدل ذلك على ان ايجابهم قتل الساحر انما كان لمن ادعى بسحره معجزات لا يجوز
وجود مثلها الا من الانبياء عليهم السلام دلالة على صدقهم وذلك ينقسم الى معنيين
احـدهما مابدأنا بذكره من سحر أهل بابل والآخر مايدعيـه المعزمون واصحاب
النير نجيات من خدمة الشياطين لهم والفريقان جميعا كافران اما الفريق الاول فلان فى
سحره تعظيم الكواكب واعتقادها آلهة واما الفريق الثانى فلانها وان كانت معترفة
بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم فانها حيث اجازت ان تخبرها الجن بالغيوب وتقدر على
تغيـير فنون الحيوان والطيران فى الهواء والمشى على الماء وماجرى مجرى ذلك فقد
جوزت وجود مثل أعلام الانبياء عليهم السلام مع الكذابين المتخرصين ومن كان
كذلك فانه لا يعلم صدق الانبياء عليهم السلام لتجويزه كون مثل هذه الاعلام مع غيرهم
فلا يأمن من أن يكون جميع من ظهرت على يده متخرصا كذابا فانما كفر هذه الطائفة من
هذا الوجه وهو جهله بصدق الانبياء عليهم السلام والاظهر من أمر الساحر الذى رأت
الصحابة قتله من غـير بحث منهم عن حاله ولا بيان لمعانى سحره انه الساحر المذكور فى
(قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين) وهو الساحر الذى بدأنا بذكره
عند ذكرنا ضروب السحر وهو سحر أهل بابل فى القديم وعسى ان يكون هو الأغلب
الاعم فى ذلك الوقت ولا يبعـد ان يكون فى ذلك الوقت من يتعاطى سائر ضروب
السحر الذى ذكرنا وكانوا يجرون فى دعواهم الاخبار بالغيوب وتغيير صور الحيوان
على منهاج سحرة بابل وكذلك كهان العرب يشمل الجميع اسم الكفر لظهور هـذه
الدعاوى منهم وتجويزهم مضاهاة الانبياء فى معجزاتهم وعلى أى وجه كان معنى السحر
عند السلف فانه لم يحك عن أحد ايجاب قتل الساحر من طريق الجناية على النفوس بل ايجاب
قتله باعتقاده عمل السحر من غير اعتبار منهم لجنايته على غيره فاما ما يفعله المشعوذون
واصحاب الحركات والخفة بالايدى ومايفعله من يتعاطى ذلك بسقى الادوية المبلدة

للعقل أو السموم القاتلة ومن يتعاطى ذلك بطريق السعي بالنمائم والوشاية والتضريب والافساد فانهم اذا اعترفوا بان ذلك حيل ومخاريق حكم من يتعاطى مثلها من الناس لم يكن كافرا وينبغي ان يؤدب ويزجر عن ذلك والدليل على ان الساحر المذكور في الآية مستحق لاسم الكفر قوله تعالى (واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمن وما كفر سليمن) أي على عهد سليمان روى ذلك عن المفسرين وقوله تتلوا معناه تخبر وتقرأ ثم قوله تعالى (وما كفر سليمن ولكن الشياطين كفروا) يدل على ان ما اخبرت به الشياطين وادعته من السحر على سليمان كان كفرا فنفاه الله عن سليمان وحكم بكفر الشياطين الذين تعاطوه وعملوه ثم عطف على ذلك قوله تعالى (وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر) فاخبر عن الملكين انهما يقولان لمن يعلمانه ذلك لا تكفر بعمل هذا السحر واعتقاده فثبت ان ذلك كفر اذا عمل به واعتقده ثم قال (ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق) يعني والله اعلم من استبدل السحر بدين الله ماله في الآخرة من خلاق يعني من نصيب ثم قال (ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون ولو انهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون) فجعل ضد هذا الايمان فعل السحر لانه جعل الايمان في مقابلة فعل السحر وهذا يدل على ان الساحر كافر واذا ثبت كفره فان كان مسلما قبل ذلك او قد ظهر منه الاسلام في وقت فقد كفر بفعل السحر فاستحق القتل بقوله عليه السلام (من بدل دينه فاقتلوه) وانما قال ابو حنيفة ولا نعلم احدا من اصحابنا خالفه فيما ذكره الحسن عنه انه يقتل ولا يستتاب فاما ما روى عن ابي يوسف في فرق ابي حنيفة بين الساحر وبين المرتدين فان الساحر قد جمع الى كفره السعي بالفساد في الارض فان قال قائل فانت لا تقتل الخناق والمحاربين الا اذا قتلوا فهلا قلت مثله في الساحر قيل له يفترقان من جهة ان الخناق والمحارب لم يكفرا قبل القتل ولا بعده فلم يستحقا القتل اذ لم يتقدم منهما سبب يستحقان به القتل واما الساحر فقد كفر بسحره قتل به او لم يقتل فاستحق القتل بكفره ثم لما كان مع كفره ساعيا في الارض بالفساد كان وجوب قتله حدا فلم يسقط بالتوبة كالمحارب اذا استحق القتل لم يسقط ذلك عنه بالتوبة فهو مشبه للمحارب الذي قتل في ان قتله حد لا تزيله عنه التوبة ويفارق المرتد من جهة ان المرتد يستحق القتل باقامته على الكفر فحسب فمتى انتقل عنه زال عنه الكفر والقتل ولما وصفنا من ذلك لم يفرقوا بين الساحر من أهل الذمة ومن المسلمين كما لا يختلف حكم المحارب من أهل الذمة والاسلام فيما يستحقونه بالمحاربة ولذلك لم تقتل

المراة

المرأة الساحرة لان المرأة من المحاربين عندهم لا تقتل حدا وانما تقتل قودا ووجه آخر لقول ابي حنيفة في ترك استتابة الساحر وهو ماذكره الطحاوي قال حدثنا سليمان ابن شعيب عن أبيه عن أبي يوسف في نوادر ذكرها عنه ادخلها في اماليه عليهم قال قال ابو حنيفة اقتلوا الزنديق سرا فان توبته لا تعرف ولم يحك ابو يوسف خلافه ويصح بناء مسئلة الساحر عليه لان الساحر يكفر سرا فهو بمنزلة الزنديق فالواجب ان لا تقبل توبته فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يقتل الساحر من أهل الذمة لان كفره ظاهر وهو غير مستحق للقتل لاجل الكفر * قيل له الكفر الذي اقررناه عليه هو ما أظهره لنا واما الكفر الذي صار اليه بسحره فانه غير مقر عليه ولم نعطه الذمة على اقراره عليه ألا ترى انه لو سالنا اقراره على السحر بالجزية لم نجبه اليه ولم فجز اقراره عليه ولا فرق بينه وبين الساحر من أهل الملة وايضا فلو ان الذمي الساحر لم يستحق القتل بكفره لاستحقه بسعيه في الارض بالفساد كالمحاربين على النحو الذي ذكرنا وقولهم في ترك قبول توبة الزنديق يوجب ان لا يستتاب الاسماعيلية وسائر الملحدين الذين قد علم منهم اعتقاد الكفر كسائر الزنادقة وان يقتلوا مع اظهارهم التوبة ويدل على وجوب قتل الساحر ما حدثنا به ابن قانع حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا ابن الاصبهاني قال حدثنا ابو معاوية عن اسماعيل بن مسلم عن الحسن بن جندب ان النبي عليه السلام قال (حد الساحر ضربه بالسيف) وقصة جندب في قتله الساحر بالكوفة عند الوليد بن عقبة مشهورة وقوله عليه السلام (حد الساحر ضربه بالسيف) قد دل على معنيين احدهما وجوب قتله والثاني انه حد لا يزيله التوبة كسائر الحدود اذا وجبت ولما ذكرنا من قتله على وجه قتل المحارب قالوا فيما حدثنا الحسن بن زياد انه اذا قال كنت ساحرا وقد ثبت انه لا يقتل كمن أقر انه كان محاربا وجاء تائبا انه لا يقتل لقوله تعالى في شان المحاربين (الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم) فاستثنى التائب قبل القدرة عليه من جملة من اوجب عليه الحد المذكور في الآية ويستدل بظاهر قوله تعالى (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا) الى آخر الآية على وجوب قتل الساحر حداً لانه من أهل السعي في الارض بالفساد لعمله السحر واستدعائه الناس اليه وافساده اياهم مع ماصار اليه من الكفر واما مالك بن انس فانه أجرى الساحر مجرى الزنديق فلم يقبل توبته كما لا يقبل توبة الزنديق ولم يقتل ساحر أهل الذمة لانه غير مستحق للقتل بكفره وقد اقررناه عليه فلا يقتل إلا أن يضر بالمسلمين فيكون ذلك عنده نقضا للعهد

فيقتل كما يقتل الحربى وقد بينا موافقة الساحر الذمى للزنديق من قبل انه استحدث كفراً اسراً لا يجوز اقراره عليه بجزية ولا غيرها فلا فرق بينه وبين الساحر ممن ينتحل ملة الاسلام ومن جهة أخرى انه فى معنى المحارب فلا يختلف حكم أهل الذمة ومنتحلى الذمة وأما مذهب الشافعى فقد بينا خروجه عن اقاويل السلف لأن احدا منهم لم يعتبر قتله بسحره واوجبوا قتله على الاطلاق بحصول الاسم له وهو مع ذلك لا يخلو من أحد وجهين فى ذكره قتل الساحر بغيره اما أن يجيز على الساحر قتل غيره من غير مباشرة ولا اتصال سبب اليه على حسب مايدعيه السحرة وذلك فظيع شنيع ولا يجيزه احد من أهل العلم بالله ورسوله من فعل السحرة لما وصفنا من مضاهاته اعلام الانبياء عليهم السلام أو ان يكون انما أجاز ذلك من جهة سقى الادوية ونحوها فان كان هذا أراد فان من احتال فى ايصال دواء إلى انسان حتى شربه فانه لا يلزمه دية اذ كان هو الشارب له والجانى على نفسه كمن دفع الى انسان سيفا فقتل به نفسه وان كان انما أوجره اياه من غير اختياره لشربه فان هذا لا يكاد يقع الا فى حال الاكراه والنوم ونحوه فان كان أراد ذلك فان هذا يستوى فيه الساحر وغيره ثم قوله اذا قال الساحر قد اخطىء وأصيب وقد مات هذا الرجل من عملى ففيه الدية فانه لا معنى له لان رجلا لو جرح رجلا بحديدة قد يموت الجرح من مثله وقد لا يموت لكان عليه فيه القصاص فكان الواجب على قوله ايجاب القصاص كما يجب فى الحديدة وقوله قد يموت وقد لا يموت ليس بعلة فى زوال القصاص لوجودها فى الجارح بحديدة بعد ان يقر الساحر انه قد مات من عمله * فان قيل فقد جعله بمنزلة شبه العمد والضرب بالعصا واللطمة التى قد تقتل وقد لا تقتل قيل له ولم صار بالقتل بالعصا واللطمة اشبه منه بالحديدة فان فرق بينهما من جهة ان هذا سلاح وذاك ليس بسلاح لزمه فى كل ماليس بسلاح ان لا يقتص منه ويلزمه حينئذ اعتبار السلاح دون غيره فى ايجاب القود وقول الشافعى وان قال مرض منه ولم يمت اقسم اولياؤه لمات منه مخالف فى النظر لاحكام الجنايات لان من جرح رجلا فلم يزل صاحب فراش حتى مات لزمه حكم جنايته وكان محكوما بحدوث الموت عند الجراحة ولا يحتاج الى ايمان الاولياء فى موته منها فكذلك يلزمه مثله فى الساحر اذا اقر ان المسحور مرض من سحره فان قيل كذلك نقول فى المريض من الجراحة اذا لم يزل صاحب فراش حتى مات انهم اذا اختلفوا لم يحكم بالقتل حتى يقسم أولياء المجروح قيل له فينبغى ان تقول مثله لو ضربه بالسيف ووالى بين الضرب حتى قتله من ساعته فقال الجارح مات من علة كانت به قبل الضربة الثانية اوقال اخترمه

الله

الله تعالى ولم يأت من ضرب بين ان تقسم الاولياء وهذا لا يقوله احد وكذلك ما وصفنا
قال ابو بكر قد تكلمنا في معنى السحر واختلاف الفقهاء بما فيه كفاية في حكم الساحر
ونتكلم الآن في معاني الآية ومقتضاها فنقول ان قوله تعالى (واتبعوا ماتتلوا
الشياطين على ملك سليمان) فقد روى فيه عن ابن عباس ان المراد به اليهود الذين كانوا
في زمن سليمان بن داود عليهما السلام وفي زمن النبي صلى الله عليه وسلم وروى مثله عن
ابن جريج وابن اسحاق وقال الربيع بن انس والسدي المراد به اليهود الذين كانوا في
زمن سليمان وقال بعضهم اراد الجميع من كان منهم في زمن سليمان ومن كان منهم في
عصر النبي عليه السلام لان متبعي السحر من اليهود لم يزالوا منذ عهد سليمان الى ان
بعث الله نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم فوصف الله هؤلاء اليهود الذين لم يقبلوا القرآن
ونبذوه وراء ظهورهم مع كفرهم برسول الله صلى الله عليه وسلم بانهم اتبعوا ما تتلوا
الشياطين على ملك سليمان وهو يريد شياطين الجن والانس ومعنى تتلو تخبر وتقرأ
وقيل تتبع لان التالي تابع وقوله (على ملك سليمان) قيل فيه على عهده وقيل فيه على
ملكه وقيل فيه تكذب عليه لانه اذا كان الخبر كذباً قيل تلا عليه واذا كان صدقاً
قيل تلا عنه واذا ابهم جاز فيه الامران جميعاً قال الله تعالى (أم تقولون على الله
مالا تعلمون) وكانت اليهود تضيف السحر الى سليمان وتزعم ان ملكه كان به فبرأه
الله تعالى من ذلك ذكر ذلك عن ابن عباس وسعيد بن جبير وقتادة وقال محمد بن اسحاق
قال بعض احبار اليهود ألا تعجبون من محمد يزعم ان سليمان كان نبياً والله ما كان
الا ساحراً فانزل الله تعالى وما كفر سليمان وقيل ان اليهود انما اضافت السحر الى
سليمان توصلاً منهم الى قبول الناس ذلك منهم ولتجوزه عليهم وكذبوا عليه في ذلك
وقيل ان سليمان جمع كتب السحر ودفنها تحت كرسيه او في خزانته لئلا يعمل به
الناس فلما مات ظهر عليه فقالت الشياطين بهذا كان يتم ملكه وشاع ذلك في اليهود
وقبلته واضافته اليه وجائز ان يكون المراد شياطين الانس وجائز ان يكون الشياطين
دفنوا السحر تحت كرسي سليمان في حياته من غير علمه فلما مات وظهر نسبوه الى سليمان
وجائز ان يكون الفاعلون لذلك شياطين الانس استخرجوه بعد موته واوهموا الناس
ان سليمان كان فعل ذلك ليوهموهم ويخدعوهم به * قوله تعالى (وما أنزل على
الملكين ببابل هاروت وماروت) قد قرئ بنصب اللام وخفضها فمن قرأها بنصبها
جعلهما من الملائكة ومن قراها بخفضها جعلهما من غير الملائكة وقد روى عن
الضحاك انهما كانا علجين من اهل بابل والقراءتان صحيحتان غير متنافيتين لانه

جائز ان يكون الله انزل ملكين في زمن هذين الملكين لاستيلاء السحر عليهما واغترارهما وسائر الناس بقولهما وقبولهم منهما فاذا كان الملكان مامورين بابلاغهما وتعريفهما وسائر الناس معنى السحر ومخاريق السحرة وكفرها جاز أن نقول في احدى القراءتين وما أنزل على الملكين اللذين هما من الملائكة بان انزل عليهما ذلك ونقول في القراءة الاخرى وما أنزل على الملكين من الناس لان الملكين كانا مامورين بابلاغهما وتعريفهما كما قال الله تعالى في خطاب رسوله (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شئ) وقال في موضع آخر (قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا) فاضاف الانزال تارة الى الرسول عليه السلام وتارة الى المرسل اليهم وانما خص الملكين بالذكر وان كانا مامورين بتعريف الكافة لان العامة كانت تبعاً للملكين فكان ابلغ الاشياء في تقرير معاني السحر والدلالة على بطلانه تخصيص الملكين به ليتبعهما الناس كما قال لموسى وهارون (اذهبا الى فرعون انه طغى فقولا له قولا ليناً لعله يتذكر أو يخشى) وقد كانا عليهما السلام رسولين الى رعاياه كما أرسلا اليه ولكنه خصه بالمخاطبة لان ذلك أنفع في استدعائه واستدعاء رعيته الى الاسلام وكذلك كتب النبي صلى الله عليه وسلم الى كسرى وقيصر وخصهما بالذكر دون رعاياهما وان كان رسولا الى كافة الناس لما وصفناه من أن الرعية تبع للراعي وكذلك قال عليه السلام في كتابه لكسرى (أما بعد فاسلم تسلم والا فعليك اثم المجوس) وقال لقيصر (أسلم تسلم والا فعليك اثم الاريسين) يعني أنك اذا آمنت تبعتك الرعية وان أبيت لم تستجب الرعية الى الاسلام خوفا منك فهم تبع لك في الاسلام والكفر فلذلك والله أعلم خص الملكين من أهل بابل بارسال الملكين اليهما كما قال الله تعالى (الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس) فان قيل فكيف يكون الملائكة مرسلا اليهم ومنزلا عليهم قيل له هذا جائز شائع لان الله تعالى قد يرسل الملائكة بعضهم الى بعض كما يرسلهم الى الانبياء كثف أجسامهم وجعلهم كهيئة بني آدم لئلا ينفروا منهم قال الله تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) يعني هيئة الرجل وقوله تعالى (يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين) معناه والله أعلم ان الله أرسل الملكين ليبينا للناس معاني السحر ويعلموهم انه كفر وكذب وتمويه لا حقيقة له حتى يجتنبوه كما بين الله على ألسنة رسله سائر المحظورات والمحرمات ليجتنبوه ولا يأتوه فلما كان السحر كفرا وتمويها وخداعا وكان أهل ذلك الزمان قد اغتروا به وصدقوا السحرة فيما ادعوه لانفسهم به بين ذلك للناس على لسان هذين الملكين ليكشفا عنهم غمة الجهل ويزجراهم عن الاغترار به كما قال تعالى (وهديناه

النجدين) يعني والله أعلم بيناسبيل الخير والشر ليجتبي الخير ويجتنب الشر وكما قيل لعمر بن الخطاب فلان لا يعرف الشر قال اجدر ان يقع فيه ولا فرق بين بيان معاني السحر والزجر عنه وبين بيان سائر ضروب الكفر وتحريم الامهات والاخوات وتحريم الزنا والربا وشرب الخمر ونحوه لان الغرض لما بينا في اجتناب المحظورات والمقبحات كهو في بيان الخير اذ لا يصل الى فعله الا بعد العلم به كذلك اجتباء الطاعات والواجبات فمن حيث وجبت وجب بيان الشر ليجتنبه اذ لا يصل الى تركه واجتنابه الا بعد العلم به ومن الناس من يزعم ان قوله (وما انزل على الملكين) معناه ان الشياطين كذبوا على ما انزل على الملكين كما كذبوا على سليمان وان السحر الذى يتلوه هؤلاء لم ينزل عليهما وزعم ان قوله تعالى (فيتعلمون منهما) معناه من السحر والكفر لان قوله (ولكن الشياطين كفروا) يتضمن الكفر فرجع الضمير اليهما كقوله تعالى (سيذكر من يخشى ويتجنبها الاشقى) أي يتجنب الاشقى الذكرى قال وقوله (وما يعلمان من أحد) معناه ان الملكين لا يعلمان ذلك احدا ومع ذلك لا يقتصر ان على ان لا يعلماه حتى يبالغا في نهيه فيقولا (انما نحن فتنة فلا تكفر) والذى حمله على هذا التاويل استنكاره ان ينزل الله على الملكين السحر مع ذمه السحر والساحر وهذا الذى ذهب اليه لا يوجب لان المذموم من يعمل بالسحر لا من بينه للناس ويزجرهم عنه كما ان على كل من علم من الناس معنى السحر ان يبينه لمن لا يعلم وينهاه عنه ليجتنبه وهذا من الفروض التى الزمنا اياها الله تعالى اذا رأينا من اختدع به وتموه عليه امره * قوله تعالى (انما نحن فتنة فلا تكفر) فان الفتنة ما يظهر به حال الشيء في الخير والشر تقول العرب فتنت الذهب اذا عرضته على النار لتعرف سلامته او غشه والاختبار كذلك ايضا لان الحال تظهر فتصير كالمخبرة عن نفسها والفتنة العذاب في غير هذا الموضع ومنه قوله تعالى (ذوقوا فتنتكم) فلما كان الملكان يظهران حقيقة السحر ومعناه قالا انما نحن فتنة وقال قتادة انما نحن فتنة بلاء وهذا سائغ ايضا لان انبياء الله تعالى ورسله فتنة لمن ارسلوا اليهم ليبلوهم ايهم احسن عملا ويجوز ان يريد انا فتنة وبلاء لان من يعلم ذلك منهما يمكنه استعمال ذلك في الشر ولا يؤمن وقوعه فيه فيكون ذلك محنة كسائر العبادات وقولهما فلا تكفر يدل على ان عمل السحر كفر لانهما يعلمانه اياه لئلا يعمل به لانهما علماها ما السحر وكيف الاحتيال ليجتنبه ولئلا يتموه على الناس انه من جنس آيات الانبياء صلوات الله عليهم فيبطل الاستدلال بها وقوله تعالى

(فيتعلمون منهما مايفرقون به بين المرء وزوجه) يحتمل التفريق من وجهين أحدهما ان يعمل به السامع فيكفر فيقع به الفرقة بينه وبين زوجته اذا كانت مسلمة بالردة والوجه الآخر ان يسعى بينهما بالنميمة والوشاية والبلاغات الكاذبة والاغراء والافساد وتمويه الباطل حتى يظن انه حق فيفارقها * قوله تعالى (وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله) الاذن هنا العلم فيكون اسما اذا كان مخففا واذا كان محركا كان مصدرا كما يقول حذر الرجل حذرا فهو حذر فالحذر الاسم والحذر المصدر ويجوز ان يكون مما يقال على وجهين كشبه وشبه ومثل ومثل وقيل فيه الا باذن الله اى تخليته ايضا وقال الحسن من شاء الله منعه فلم يضره السحر ومن شاء خلى بينه وبينه فضره * قوله تعالى (ولقد علموا لمن اشتريه ماله فى الآخرة من خلاق) قيل معناه من استبدل السحر بدين الله ماله فى الآخرة من خلاق وهو النصيب من الخير وقال الحسن ماله من دين وهذا يدل على ان العمل بالسحر وقبوله كفر وقوله * ولبئس ماشروا به انفسهم) قيل باعوا به انفسهم كقول الشاعر

وشريت بردا ليتنى * من بعد برد كنت هامه

يعنى بعته وهذا ايضا يؤكد ان قبوله والعمل به كفر وكذلك قوله (ولو انهم آمنوا واتقوا) يقتضى ذلك ايضا * قوله تعالى * ياأيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا * قال قطرب هى كلمة اهل الحجاز على وجه الهزء وقيل ان اليهود كانت تقولها كما قال الله فى موضع آخر (ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بالسنتهم وطعنا فى الدين) وكانوا يقولون ذلك عن مواطاة بينهم يريدون الهزء كما قال الله تعالى (واذا جاؤك حيوك بما لم يحيك به الله) لانهم كانوا يقولون السام عليك يوهمون بذلك انهم يسلمون عليه فاطلع الله نبيه عليه السلام على ذلك من أمرهم ونهى المسلمين ان يقولوا مثله وقوله راعنا وان كان يحتمل المراعاة والانتظار فانه لما احتمل الهزء على النحو الذى كانت اليهود تطلقه نهوا عن اطلاقه لما فيه من احتمال المعنى المحظور اطلاقه وجائز ان يكون الاطلاق مقتضيا لمعنى الهزء وان احتمل الانتظار ومثله موجود فى اللغة الا ترى ان اسم الوعد يطلق على الخير والشر قال الله تعالى (النار وعدها الله الذين كفروا) وقال تعالى (ذلك وعد غير مكذوب) ومتى اطلق عقل به الخير دون الشر فكذلك قوله راعنا فيه احتمال الامرين وعند الاطلاق يكون بالهزء اخص منه بالانتظار وهذا يدل على ان كل لفظ احتمل الخير والشر فغير جائز اطلاقه حتى يقيد بما يفيد الخير ويدل على ان الهزء محظور فى الدين وكذلك اللفظ

المحتمل له ولغيره هو محظور والله أعلم بمعانى كتابه

باب فى نسخ القرآن بالسنة وذكر وجوه النسخ

قال الله تعالى (ماننسخ من آية او ننسها نات بخير منها اومثلها) قال قائلون النسخ هو الازالة وقال آخرون هو الابدال قال الله تعالى (فينسخ الله مايلقى الشيطان) اى يزيله ويبطله ويبدل مكانه آيات محكمات وقيل هو النقل من قوله (انا كنا نستنسخ ماكنتم تعملون) وهذا الاختلاف انما هو فى موضوعه فى اصل اللغة ومهما كان فى اصل اللغة معناه فانه فى اطلاق الشرع انما هو بيان مدة الحكم والتلاوة والنسخ قد يكون فى التلاوة مع بقاء الحكم ويكون فى الحكم مع بقاء التلاوة دون غيره*

قال ابو بكر زعم بعض المتاخرين من غير اهل الفقه انه لا نسخ فى شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وان جميع ماذكر فيها من النسخ فانما المراد به نسخ شرائع الانبياء المتقدمين كالسبت والصلاة الى المشرق والمغرب قال لان نبينا عليه السلام آخر الانبياء وشريعته ثابتة باقية الى ان تقوم الساعة وقد كان هذا الرجل ذاحظ من البلاغة وكثير من علم اللغة غير محظوظ من علم الفقه واصوله وكان سليم الاعتقاد غير مظنون به غير ظاهر امره ولكنه بعد من التوفيق باظهار هذه المقالة اذلم يسبقه اليها احد بل قد عقلت الامة سلفها وخلفها من دين الله وشريعته نسخ كثير من شرائعه ونقل ذلك الينا نقلا لا يرتابون به ولا يجيزون فيه التاويل كما قد عقلت ان فى القرآن عاماً وخاصاً ومحكماً ومتشابهاً فكان دافع وجود النسخ فى القرآن والسنة كدافع خاصه وعامه ومحكمه ومتشابهه اذ كان ورود الجميع ونقله على وجه واحد فارتكب هذا الرجل فى الآى المنسوخة والناسخة وفى احكامها امورا اخرج بها عن اقاويل الامة مع تعسف المعانى واستكراهها وما ادرى ما الذى الجاه الى ذلك واكثر ظنى فيه انه انما اتى به من قلة علمه بنقل الناقلين لذلك واستعمال رأيه فيه من غير معرفة منه بما قد قال السلف فيه ونقلته الامة وكان ممن روى فيه عن النبى صلى الله عليه وسلم من قال فى القرآن برأيه فاصاب فقد اخطا والله يغفر لنا وله وقد تكلمنا فى اصول الفقه فى وجوه النسخ وما يجوز فيه وما لا يجوز بما يغنى ويكفى*واما﴿أو ننسها﴾قيل انه من النسيان وننساها من التاخير يقال نسأت الشئ اخرته والنسيئة الدين المتاخر ومنه قوله تعالى (انما النسىء زيادة فى الكفر) يعنى تاخير الشهور فاذا اريد به النسيان فانما هو ان ينسيهم الله تعالى التلاوة حتى لا يقرؤا ذلك ويكون على احد وجهين اما ان يؤمروا بترك تلاوته فينسوه على الايام وجائز ان ينسوه دفعة ويرفع من اوهامهم ويكون ذلك معجزة للنبى عليه السلام واما معنى قراءة

او ننساها فانما هو بان يؤخرها فلا ينزلها و ينزل بدلا منها ما يقوم مقامها في المصلحة او يكون اصلح للعباد منها و يحتمل ان يؤخر انزالها الى وقت يأتي فيأتي بدلا منها لو انزلها في الوقت المتقدم فيقوم مقامها في المصلحة و اما قوله (نأت بخير منها او مثلها) فانه روى عن ابن عباس وقتادة بخير منها لكم في التسهيل والتيسير كالامر بان لا يولى واحد من عشرة في القتال ثم قال (الآن خفف الله عنكم) او مثلها كالامر بالتوجه الى الكعبة بعدما كان الى البيت المقدس و روى عن الحسن بخير منها في الوقت في كثرة الصلاح أو مثلها فحصل من اتفاق الجميع أن المراد خير لكم اما في التخفيف أو في المصلحة ولم يقل أحد منهم خير منها في التلاوة اذ غير جائز ان يقال أن بعض القرآن خير من بعض في معنى التلاوة والنظم اذ جميعه معجز كلام الله * قال أبو بكر وقد احتج بعض الناس في امتناع جواز نسخ القرآن بالسنة لان السنة على اى حال كانت لا تكون خيرا من القرآن وهذا اغفال من قائله من وجوه احدها انه غير جائز ان يكون المراد بخير منها في التلاوة والنظم لاستواء الناسخ و المنسوخ في اعجاز النظم والآخر اتفاق السلف على انه لم يرد النظم لان قولهم فيه على أحد المعنيين اما التخفيف او المصلحة وذلك قد يكون بالسنة كما يكون بالقرآن ولم يقل أحد منهم انه أراد التلاوة فدلالة هذه الآية على جواز نسخ القرآن بالسنة اظهر من دلالتها على امتناع جوازه بها وايضا فان حقيقة ذلك انما تقتضي نسخ التلاوة وليس للحكم في الآية لانه ذكر قل تعالى (ما ننسخ من آية) والآية انما هي اسم للتلاوة وليس في نسخ التلاوة ما يوجب نسخ الحكم واذا كان كذلك جاز ان يكون معناه ما ننسخ من تلاوة آية أو ننسها نأت بخير منها لكم من حكم من طريق السنة أو غيرها وقد استقصينا القول في هذه المسئلة في أصول الفقه بما فيه كفاية فمن ارادها فليطلبها هناك ان شاء الله تعالى *

قوله تعالى * (فاعفوا و اصفحوا حتى يأتي الله بامره) روى معمر عن قتادة في هذه الآية قال نسختها (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وحدثنا أبو محمد جعفر ابن محمد الواسطي قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان قال قرئ على أبي عبيد وانا اسمع قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى (لست عليهم بمصيطر) وقوله تعالى (وما أنت عليهم بجبار) وقوله تعالى (فاعرض عنهم واصفح) وقوله تعالى (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله)قال نسخ هذا كله قوله تعالى (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وقوله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ماحرم

الله

الله ورسوله ولا يدينون) الآية ومثله قوله تعالى (فاعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد الا الحيوة الدنيا) وقوله تعالى (وجادلهم بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم) وقوله تعالى (واذا خاطبهم الجاهلون قالوا اسلاما) يعني والله أعلم متاركة فهذه الآيات كلها أنزلت قبل لزوم فرض القتال وذلك قبل الهجرة وانما كان الغرض الدعاء الى الدين حينئذ بالحجاج والنظر في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم وما اظهره الله على يده وان مثله لا يوجد مع غير الانبياء ونحوه قوله تعالى (قل انما اعظكم بواحدة ان تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة) وقوله تعالى (قل أولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه آباءكم) وقوله تعالى (أولم تأتهم بينة ما في الصحف الاولى فانى تؤفكون) (أفلا تعقلون) (فانى تصرفون) ونحوها من الآى التي فيها الامر بالنظر في امر النبي عليه السلام وما اظهره الله تعالى له من اعلام النبوة والدلائل الدالة على صدقه ثم لما هاجر الى المدينة امره الله تعالى بالقتال بعد قطع العذر في الحجاج وتقريره عندهم حين استقرت آياته ومعجزاته عند الحاضر والبادي والداني والقاصي بالمشاهدة والاخبار المستفيضة التي لا يكذب مثلها وسنذكر فرض القتال عند مصيرنا الى الآيات الموجبة له ان شاء الله تعالى * وقوله تعالى (ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين) روى معمر عن قتادة رضي الله تعالى عنهم قال هو بخت نصر خرب بيت المقدس واعان على ذلك النصارى وقوله تعالى (اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين) قال هم النصارى لا يدخلونها الا مسارقة فان قدر عليهم عوقبوا لهم في الدنيا خزي قال يعطون الجزية عن يدوهم صاغرون وروى ابن أبي نجيح عن مجاهد في هذه الآية قال هم النصارى خربوا بيت المقدس * قال أبو بكر ما روى في خبر قتادة يشبه ان يكون غلطا من راويه لانه لا خلاف بين اهل العلم باخبار الاولين ان عهد بخت نصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بدهر طويل والنصارى انما كانوا بعد المسيح واليه ينتمون فكيف يكونون مع بخت نصر في تخريب بيت المقدس والنصارى انما استقاض دينهم في الشام والروم في ايام قسطنطين الملك وكان قبل الاسلام بمائتى سنة وكسور وانما كانوا قبل ذلك صابئين عبدة اوثان وكان من ينتحل النصرانية منهم مغمورين مستخفين باديانهم فيما بينهم ومع ذلك فان النصارى تعتقد من تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود فكيف اعانوا على تخريبه مع اعتقادهم فيه ومن الناس من يقول ان الآية انما هي في شان

المشركين حيث منعوا المسلمين من ذكر الله في المسجد الحرام وان سعيهم في خرابه انما هو منعهم من عمارته بذكر الله وطاعته * قال ابو بكر في هذه الآية دلالة على منع اهل الذمة دخول المساجد من وجهين احدهما قوله (ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه) والمنع يكون من وجهين احدهما بالقهر والغلبة والآخر الاعتقاد والديانة والحكم لان من اعتقد من جهة الديانة المنع من ذكر الله في المساجد فجائز ان يقال فيه قد منع مسجدا ان يذكر فيه اسمه فيكون المنع ههنا معناه الحظر كما جائز ان يقال منع الله الكافرين من الكفر والعصاة من المعاصي بان حظرها عليهم واوعدهم على فعلها فلما كان اللفظ منتظما للامرين وجب استعماله على الاحتمالين وقوله (اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين) يدل على ان على المسلمين اخراجهم منها اذا دخلوها لولا ذلك ما كانوا خائفين بدخولها والوجه الثاني قوله (وسعى في خرابها) وذلك يكون ايضا من وجهين احدهما ان يخربها بيده والثاني اعتقاده وجوب تخريبها لان دياناتهم تقتضي ذلك وتوجبه ثم عطف عليه قوله (أولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين) وذلك يدل على منعهم منها على ما بينا ويدل على مثل دلالة هذه الآية قوله تعالى (ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله) وعمارتها تكون من وجهين احدهما بناؤها واصلاحها والثاني حضورها ولزومها كما تقول فلان يعمر مجلس فلان يعني يحضره ويلزمه وقال النبي عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايمان وذلك لقوله عز وجل (انما يعمر مساجد الله من آمن بالله) فجعل حضوره المساجد عمارة لها وأصحابنا يجيزون لهم دخول المساجد وسنذكر ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى ومما يدل على انه عام في سائر المساجد وانه غير مقصور على بيت المقدس خاصة أو المسجد الحرام خاصة اطلاقه ذلك في المساجد فلا يخص شيء منه الا بدلالة * فان قيل جائز أن يقال لكل موضع من المسجد مسجد كما يقال لكل موضع من المجلس مجلس فيكون الاسم واقعا على جملته تارة وعلى كل موضع سجود فيه أخرى * قيل له لا تنازع بين أهل اللسان انه لا يقال للمسجد الواحد مساجد كما لا يقال انه مسجدان وكما لا يقال للدار الواحدة انها دور فثبت ان الاطلاق لا يتناوله وان سمي موضع السجود مسجداً وانما يقال ذلك مقيدا غير مطلق وحكم الاطلاق فيما يقتضيه ما وصفنا وعلى أنك لا تمتنع من اطلاق ذلك في جميع المساجد وانما تريد تخصيصه ببعضها دون بعض وذلك غير مسلم لك بغير دلالة قوله تعالى (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) روى أبو اشعث السمان عن عاصم بن عبيد الله عن

عبد

عبد الله بن عامر بن ربيعة عن أبيه قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليلة
مظلمة فلم ندر اين القبلة فصلى كل رجل منا على حياله ثم أصبحنا فذكرنا ذلك للنبي عليه
السلام فانزل الله تعالى (فاينما تولوا فثم وجه الله) وروى أيوب بن عتبة عن قيس بن
طلق عن أبيه أن قوماً خرجوا في سفر فصلوا فتاهوا عن القبلة فلما فرغوا تبين لهم
انهم كانوا على غير القبلة فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت تمت صلاتكم
وروى ابن لهيعة عن بكر بن سوادة عن رجل سال ابن عمر عمن يخطى القبلة في السفر
ويصلى قال فاينما تولوا فثم وجه الله وحدثنا أبو على الحسين بن على الحافظ قال حدثنا
محمد بن سليمان الواسطى قال حدثني أحمد بن عبد الله بن الحسن العنبرى قال وجدت في
كتاب أبي عبيد الله بن الحسن قال عبد الملك بن ابي سليمان العرزمى عن عطاء بن أبي رباح
عن جابر بن عبد الله قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية كنت فيها فاصابتنا
ظلمة فلم نعرف القبلة فقالت طائفة منا قد عرفنا القبلة ههنا قبل الشمال فصلوا وخطوا
خطوطاً وقالت طائفة القبلة ههنا قبل الجنوب وخطوا خطوطاً فلما أصبحنا وطلعت
الشمس وأصبحت تلك الخطوط لغير القبلة فلما قفلنا من سفرنا سالنا النبي عليه السلام
عن ذلك فسكت فانزل الله (فاينما تولوا فثم وجه الله) أي حيث كنتم قال أبو بكر ففي
هذه الاخبار ان سبب نزول الآية كان صلاة هؤلاء الذين صلوا لغير القبلة اجتهاداً
وروى عن ابن عمر في خبر آخر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلى على راحلته وهو
مقبل من مكة نحو المدينة حيث توجهت وفيه أنزلت (فاينما تولوا فثم وجه الله) وروى
معمر عن قتادة في قوله) فاينما تولوا فثم وجه الله (قال هي القبلة الاولى ثم نسختها الصلاة
الى المسجد الحرام وقيل فيه أن اليهود أنكروا تحويل القبلة الى الكعبة بعد ما كان النبي
صلى الله عليه وسلم يصلى الى بيت المقدس فانزل الله ذلك ومن الناس من يقول أن النبي عليه
السلام كان مخيراً في أن يصلى الى حيث شاء وانما كان توجه الى بيت المقدس على وجه
الاختيار لا على وجه الايجاب حتى أمر بالتوجه الى الكعبة وكان قوله (فاينما تولوا فثم
وجه الله) في وقت التخيير قبل الامر بالتوجه الى الكعبة قال أبو بكر اختلف أهل العلم
فيمن صلى في سفر مجتهداً الى جهة ثم تبين أنه صلى لغير القبلة وقال أصحابنا جميعاً والثورى ان
وجد من يساله فيعرفه جهة القبلة فلم يفعل لم تجز صلاته وان لم يجد من يعرفه جهتها فصلاها
باجتهاده اجزأته صلاته سواء صلاها مستدبر القبلة أو مشرقاً أو مغرباً عنها وروى نحو
قولنا عن مجاهد وسعيد بن المسيب وابراهيم وعطاء والشعبى وقال الحسن والزهرى
وربيعة وابن ابي سلمة يعيد في الوقت فاذا فات الوقت لم يعد وهو قول مالك رواه ابن

وهب عنه وروى ابو مصعب عنه انما يعيد فى الوقت اذا صلاها مستدبر القبلة او شرق
أو غرب وان تيامن قليلا او تياسر قليلا فلا اعادة عليه وقال الشافعى من اجتهد فصلى الى
المشرق ثم رأى القبلة فى المغرب استانف فان كانت شرقا ثم رأى انه منحرف فتلك
جهة واحدة وعليه ان ينحرف ويعتد بما مضى * قال ابو بكر ظاهر الآية يدل على
جوازها الى أى جهة صلاها وذلك ان قوله (فاينما تولوا فثم وجه الله) معناه فثم
رضوان الله وهو الوجه الذى امر تم بالتوجه اليه كقوله تعالى (انما نطعمكم لوجه الله)
يعنى لرضوانه ولما أراده منا وقوله (كل شئ هالك الا وجهه) يعنى ما كان لرضاه
وارادته وقد روى فى حديث عامر بن ربيعة وجابر اللذين قدمنا ان الآية فى هذا
أنزلت * فان قيل روى انها نزلت فى التطوع على الراحلة وروى انها نزلت فى بيان
القبلة * قيل له لا يمتنع أن يتفق هذه الاحوال كلها فى وقت واحد ويسئل النبى
عليه السلام عنها فينزل الله تعالى الآية ويريد بها بيان حكم جميعها ألا ترى انه لو نص على
كل واحدة منها بان يقول اذا كنتم عالمين بجهة القبلة ممكنين من التوجه اليها فذلك
وجه الله فصلوا اليها واذا كنتم خائفين او فى سفر فالوجه الذى يمكنكم التوجه اليه
فهو وجه الله واذا اشتبهت عليكم الجهات فصليتم الى اى جهة كانت فهى وجه الله
واذا لم تتناف ارادة جميع ذلك وجب حمل الآية عليه فيكون مراد الله تعالى بها
جميع هذه المعانى على الوجه الذى ذكرنا الاسيما وقد نص حديث جابر وعامر بن ربيعة
ان الآية نزلت فى المجتهد اذا اخطا واخبر فيه ان المستدبر للقبلة والمتياسر والمتيامن
عنها سواء لان فيه بعضهم صلى الى ناحية الشمال والآخر الى ناحية الجنوب وهاتان
جهتان متضادتان ويدل على جوازها ايضا حديث رواه جماعة عن ابى سعيد مولى
بنى هاشم قال حدثنا عبد الله بن جعفر عن عثمان بن محمد عن سعيد المقبرى عن
أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما بين المشرق والمغرب قبلة وهذا
يقتضى اثبات جميع الجهات قبلة اذ كان قوله ما بين المشرق والمغرب كقوله جميع
الآفاق الا ترى ان قوله رب المشرق والمغرب انه اراد به جميع الدنيا وكذلك هو فى
معقول خطاب الناس متى اريد الاخبار عن جميع الدنيا ذكر المشرق والمغرب فيشمل
اللفظ جميعها وايضا ما ذكرنا من قول السلف يوجب ان يكون اجماعا لظهوره
واستفاضته من غير خلاف من احد من نظرائهم عليهم ويدل عليه ايضا ان من غاب عن
مكة فانما صلاته الى الكعبة لا تكون الا عن اجتهاد لان احدا لا يوقن بالجهة التى يصلى
اليها فى محاذاة الكعبة غير منحرف عنها وصلاة الجميع جائزة اذ لم يكلف غيرها فكذلك

المجتهد

المجتهد فى السفر قد ادى فرضه اذلم يكلف غيرها ومن اوجب الاعادة فانما يلزم فرضاً آخر وغير جائز الزامه فرضا بغير دلالة فان الزموناعليه بالثوب يصلى فيه ثم تعلم نجاسته او الماء يتطهر به ثم يعلم انه نجس قيل لهم لا فرق بينهم فى ان كلا منهم قد ادى فرضه وانما الزمناه بعد العلم فرضاً آخر بدلالة قامت عليه ولم تقم دلالة على الزام المجتهد فى جهة القبلة فرضاً اخر لان الصلاة تجوز الى غير جهة القبلة من غير ضرورة وهى صلاة النفل على الراحلة ومعلوم انه لا ضرورة به لانه ليس عليه فعلها فلما جازت الى غير القبلة من غير ضرورة فاذا صلى الفرض الى غير جهتها على ما كلف لم يكن عليه عند التبين غيرها ولما لم تجز الصلاة فى الثوب النجس الا لضرورة ولم تجز الطهارة بماء نجس بحال لزمته الاعادة ومن جهة اخرى وهى ان المجتهد بمنزلة صلاة المتيمم اذا عدم الماء فلا يلزمه الاعادة لان الجهة التى توجه اليها قد قامت له مقام القبلة كالتيمم قائم مقام الوضوء ولم يوجد للمصلى فى الثوب النجس والمتطهر بماء نجس ما يقوم مقام الطهارة فهو بمنزلة المصلى بغير تيمم ولا ماء ويدل على ذلك وهو اصل يرد اليه مسئلتنا صلاة الخائف لغير القبلة ويبنى عليها من وجهين احدهما انها جهة لم يكلف غيرها فى الحال والثانى قيام هذه الجهة مقام القبلة فلا اعادة عليه كالمتيمم ويدل على ان المراد من قوله تعالى (فثم وجه الله) الصلاة لغير القبلة انه معلوم ان مقدار مساحة الكعبة لا يتسع لصلاة الناس الغائبين عنها حتى يكون كل واحد منهم مصلياً لمحاذاتها الا ترى ان الجامع مساحته اضعاف مساحة الكعبة وليس جميع من يصلى فيه محاذيا لسمتها وقد اجيزت صلاة الجميع فثبت انهم انما كلفوا التوجه الى الجهة التى هى فى ظنهم انها محاذية الكعبة لا محاذاتها بعينها وهذا يدل على ان كل جهة قد اقيمت مقام جهة الكعبة فى حال العذر * فان قيل انما جازت صلاة الجميع فى الاصل الذى ذكرت لان كل واحد منهم يجوز ان يكون هو المحاذى للكعبة دون من بعد منه ولم يظهر فى الثانى توجه الى غير جهة الكعبة فاجزأته صلاته من اجل ذلك وليست هذه نظير مسئلتنا من قبل ان المجتهد فى مسئلتنا قد تبين انه صلى الى غيرها * قيل له لو كان هذا الاعتبار سائغا فى الفرق بينهما لوجب ان لا تجيز صلاة الجميع لانه اذا كان محاذاة الكعبة مقدار عشرين ذراعا اذا كان مسامتها ثم قد رأينا أهل الشرق والغرب قد اجزأتهم صلاتهم مع العلم بان الذى حاذوها هم القليل الذين يقصر عددهم عن النسبة الى الجميع لقلتهم وجائز مع ذلك ان يكون ليس فيهم من يحاذى الكعبة حين لم يغادرها ثم أجزأت صلاة الجميع ولم يعتبر حكم الاعم الاكثر مع تعلق الاحكام فى الاصول بالاعم الاكثر ألا ترى ان الحكم فى

كل من فى دار الاسلام ودار الحرب يتعلق بالاعم الا كثر دون الاخص الاقل حتى صار من فى دار الاسلام محظوراً قتله مع العلم بان فيهما من يستحق القتل من مرتد وملحد وحربى ومن فى دار الحرب يستباح قتله مع مافيها من مسلم تاجر او اسير وكذلك سائر الاصول على هذا المنهاج يجرى حكمها ولم يكن للا كثر الاعم حكم فى بطلان الصلاة مع العلم بانهم على غير محاذاة الكعبة ثبت ان الذى كلف كل واحد منهم فى وقته هو ما عنده انه جهة الكعبة وفى اجتهاده فى الحال التى يسوغ الاجتهاد فيها وان لا اعادة على واحد منهم فى الثانى * فان قيل فانت توجب الاعادة على من صلى باجتهاده مع امكان المسئلة عنها اذا تبين له خلافها قيل له ليس هذا موضع الاجتهاد مع وجود من يسئله عنها وانما اجزنا فيما وصفنا صلاة من اجتهد فى الحال التى يسوغ الاجتهاد فيها واذا وجد من يسئله عن جهة الكعبة لم يكلف فعل الصلاة باجتهاده وانما كلف المسئلة عنها ويدل على ماذكرنا انه معلوم انه من غاب عن حضرة النبى عليه السلام فانما يؤدى فرضه باجتهاده مع تجويزه ان يكون ذلك الفرض فيه نسخ وقد ثبت ان أهل قبا كانوا يصلون الى بيت المقدس فاتاهم آت فاخبرهم ان القبلة قد حولت فاستداروا فى صلاتهم الى الكعبة وقد كانوا قبل ذلك مستدبرين لها لان من استقبل بيت المقدس وهو بالمدينة فهو مستدبر للكعبة ثم لم يؤمروا بالاعادة حين فعلوا بعض الصلاة الى بيت المقدس مع ورود النسخ اذ الاغلب انهم ابتدءوا الصلاة بعد النسخ لان النسخ نزل على النبى صلى الله عليه وسلم وهو بالمدينة ثم سار المخبر الى قبا بعد النسخ وبينهما نحو فرسخ فهذا يدل على ان ابتداء صلاتهم كان بعد النسخ لامتناع ان يطول مكثهم فى الصلاة هذه المدة ولو كان ابتداؤها قبل النسخ كانت دلالته قائمة لانهم فعلوا بعض الصلاة الى بيت المقدس بعد النسخ * فان قيل انما جاز ذلك لانهم ابتدءوها قبل النسخ وكان ذلك فرضهم ولم يكن عليهم فرض غيره * قيل له وكذلك المجتهد فرضه ما اداه اليه اجتهاده ليس عليه فرض غيره * فان قيل اذا تبين انه صلى الى غير الكعبة كان بمنزلة من اجتهد فى حكم حادثة ثم وجد النص فيه فيبطل اجتهاده مع النص * قيل له ليس هذا كما ظننت لان النص فى جهة الكعبة انما هو فى حال معاينتها او العلم بها وليست للصلاة جهة واحدة يتوجه اليها المصلى بل سائر الجهات للمصلين على حسب اختلاف احوالهم فمن شاهد الكعبة او علم بها وهو غائب عنها ففرضه الجهة التى يمكنه التوجه اليها وليست الكعبة جهة فرضه ومن اشتبهت عليه الجهة ففرضه ما اداه اليه اجتهاده فقولك انه صار من الاجتهاد الى النص خطأ لان جهة الكعبة لم تكن فرضه فى حال الاجتهاد وانما النص

فى حال امكان التوجه اليها والعلم بها وأيضا فقد كان له الاجتهاد مع العلم بالكعبة والجهل بجهتها فلو كان بمنزلة النص لما ساغ الاجتهاد مع العلم بان الله تعالى نصا على الحكم كما لا يسوغ الاجتهاد مع العلم بان الله تعالى نصا على الحكم فى حادثة وقوله تعالى وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما فى السموات والارض قال ابو بكر فيه دلالة على ان ملك الانسان لا يبقى على ولده لانه نفى الولد باثبات الملك بقوله تعالى (بل له ما فى السموات والارض) يعنى ملكه وليس بولده وهو نظير قوله (وما ينبغى للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل من فى السموات والارض الا آتى الرحمن عبدا) فاقتضى ذلك عتق ولده عليه اذا ملكه وقد حكم النبى صلى الله عليه وسلم بمثل ذلك فى الوالد اذ ملكه ولده فقال عليه السلام (لا يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه) فدلت الآية على عتق الولد اذا ملكه أبوه واقتضى خبر النبى صلى الله عليه وسلم عتق الوالد اذا ملكه ولده وقال بعض الجهال اذا ملك أباه لم يعتق عليه حتى يعتقه لقوله فيشتريه فيعتقه وهذا يقتضى عتقا مستأنفا بعد الملك لجهل حكم اللفظ فى اللغة والعرف جميعا لان المعقول منه فيشتريه فيعتقه بالشرى اذ قد أفاد أن شراه موجب لعتقه وهذا كقول النبى صلى الله عليه وسلم (الناس غاديان فبائع نفسه فموبقها ومشتر نفسه فمعتقها) يريد انه معتقها بالشرى لا باستئناف عتق بعده * قوله تعالى (واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن)اختلف المفسرون فقال ابن عباس ابتلاه بالمناسك وقال الحسن ابتلاه بقتل ولده والكواكب وروى طاوس عن ابن عباس قال ابتلاه بالطهارة خمس فى الرأس وخمس فى الجسد فالخمسة فى الرأس قص الشارب والمضمضة والاستنشاق والسواك وفرق الرأس وفى الجسد تقليم الاظفار وحلق العانة والختان ونتف الابط وغسل أثر الغائط والبول بالماء وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال عشر من الفطرة *(١)* وذكر هذه الاشياء إلا انه قال مكان الفرق اعفاء اللحية ولم يذكر فيه تأويل الآية ورواه عمار وعائشة وأبو هريرة على اختلاف منهم فى الزيادة والنقصان كرهت الاطالة بذكر اسانيدها وسياقة الفاظها اذ هى المشهورة وقد نقلها الناس قولا وعملا وعرفوها من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ذكر فيه من تاويل الآية مع ما قدمنا من اختلاف السلف فيه فجائز أن يكون الله تعالى ابتلى ابراهيم بذلك كله ويكون مراد الآية جميعه وان ابراهيم عليه السلام أتم ذلك كله ووفى به وقام به على حسب ما أمره الله تعالى به من غير نقصان لان ضد الاتمام النقص وقد أخبر الله باتمامهن

(١) قوله (من الفطرة) اى من سنة الانبياء التى امرنا ان نقتدى بهم فيها هكذا فى النهاية (لمصححه)

مطلب في الحث على نظافة البدن والثياب

وماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان العشر الخصال في الرأس والجسد من الفطرة فجائز أن يكون فيها مقتديا بابراهيم عليه السلام بقوله تعالى (ثم أوحينا اليك انا تبع ملة ابراهيم حنيفا) وبقوله (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وهذه الخصال قد ثبتت من سنة ابراهيم عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم وهي تقتضي أن يكون التنظيف ونفي الاقذار والاوساخ عن الابدان والثياب مأموراً بها ألا ترى ان الله تعالى لما حظر ازالة التفث والشعر في الاحرام امر به عند الاحلال بقوله (ثم ليقضوا تفثهم) ومن نحو ذلك ماروى عن النبي عليه السلام في غسل يوم الجمعة ان يستاك وان يمس من طيب أهله فهذه كلها خصال مستحسنة في العقول محمودة مستحبة في الاخلاق والعادات وقد اكدها التوقيف من الرسول صلى الله عليه وسلم وقد حدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن عمر بن حيان التمار قال حدثنا أبو الوليد وعبد الرحمن بن المبارك قال حدثنا قريش بن حيان العجلي قال حدثنا سليمان فروخ أبو واصل قال اتيت أبا أيوب فصافحته فرأى في اظفاري طولا فقال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم يسئله عن خبر السماء فقال (يجيء أحدكم يسئل عن خبر السماء واظفاره كأنها اظفار الطير يجتمع فيها الجنابة والتفث) وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا أحمد بن سهل بن أيوب قال حدثنا عبد الملك بن مروان الحذاء قال حدثنا الضحاك بن زيد الاهوازي عن اسماعيل بن خالد عن قيس بن أبي حازم عن عبد الله بن مسعود قال قلنا يارسول الله انك تهم (١) قال (ومالي لاأهم ورفغ أحدكم بين اظفاره وأنامله) وقد روى عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقلم اظفاره ويقص شاربه يوم الجمعة قبل أن يروح الى الجمعة وحدثنا محمد بن بكر البصري قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عثمان بن ابي شيبة عن وكيع عن الاوزاعي عن حسان عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال أتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى رجلا شعثا قد تفرق شعره فقال أما كان يجد هذا ما يسكن به شعره ورأى رجلا آخر عليه ثياب وسخة فقال أما كان يجد هذا ما يغسل به ثوبه حدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين ابن اسحق قال حدثنا محمد بن عقبة السدوسي قال حدثنا ابو امية بن يعلى قال حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت خمس لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يدعهن في

---

(١) قوله (انك تهم) مضارع وهم بمعنى غلط وفي رواية اخرى (انك لتوهم) بمعنى تغلط وقوله (رفغ احدكم) الرفغ بالضم والفتح واحد الارفاغ وهي اصول المغابن كالآباط وغيرها من مطاوى الاعضاء ومايجتمع فيها من الوسخ والعرق اراد بالرفغ ههنا وسخ الظفر كما في النهاية (لمصححه)

سفر ولا حضر المرآة والمكحلة والمشط والمدرى (١) والسواك وقد روى انه وقت في ذلك أربعين يوما حدثنا عبد الباقي قال حدثنا الحسين بن المثنى عن معاذ قال حدثنا مسلم بن ابراهيم قال حدثنا صدقة الدقيقي قال حدثنا ابو عمران الجوني عن أنس بن مالك قال وقت لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في حق العانة وقص الشارب ونتف الابط أربعين يوما وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يتنور حدثنا عبد الباقي قال حدثنا ادريس الحداد قال حدثنا عاصم بن على قال حدثنا كامل بن العلاء قال حدثنا حبيب بن ابى ثابت عن أم سلمة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا أطلى ولى مغابنه بيده حدثنا عبد الباقي حدثنا مطير حدثنا ابراهيم بن المنذر حدثنا معن بن عيسى عمن حدثه عن ابن ابى نجيح عن مجاهد عن ابن عباس قال اطلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فطلاه رجل فستر عورته بثوب وطلى الرجل سائر جسده فلما فرغ قال له النبي عليه السلام أخرج عني ثم طلى النبي صلى الله عليه وسلم عورته بيده وقد روى حبيب بن ابى ثابت عن أنس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يتنور فاذا كثر شعره حلقه وهذا يحتمل ان يريد به ان عادته كانت الحلق وان ذلك كان الاكثر الاعم ليصح الحديثان وأما ما ذكر من توقيت الاربعين في الحديث المتقدم فجائز ان تكون الرخصة في التاخير مقدرة بذلك وان تاخيرها الى ما بعد الاربعين محظور يستحق فاعله اللوم لمخالفة السنة لاسيم في قص الشارب وقص الاظفار * قال ابو بكر ذكر أبو جعفر الطحاوى ان مذهب ابى حنيفة وزفر وابى يوسف ومحمد في شعر الرأس والشارب ان الاحفاء أفضل من التقصير عنه وان كان معه حلق بعض الشعر قال وقال ابن الهيثم عن مالك احفاء الشارب عندي مثلة قال مالك وتفسير حديث النبي صلى الله عليه وسلم في احفاء الشارب الاطار وكان يكره ان يؤخذ من أعلاه وانما كان يوسع في الاطار منه فقط وذكر عنه اشهب قال وسالت مالكا عمن أحفى شاربه قال أرى ان يوجع ضربا ليس حديث النبي صلى الله عليه وسلم في الاحفاء كان يقول ليس يبدى (٢) حرف الشفتين الاطار ثم قال يحلق شاربه هذه بدع تظهر في الناس كان عمر اذا حزبه امر نفخ فجعل يفتل شاربه وسئل الاوزاعي عن الرجل يحلق رأسه فقال اما في الحضر لا يعرف الا في يوم النحر وهو في العرف وكان عبدة بن ابى لبابة يذكر فيه فضلا عظيما وقال الليث لا احب ان يحلق

(١) قوله المدرى هو شيء يعمل من حديد او خشب على شكل سن من اسنان المشط واطول منه يسرح به المتلبد ويحك به الراس . كذا في النهاية

(٢) قوله «ليس يبدى» هكذا في جميع النسخ التي بايدينا لكن الصواب حذف ليس وهو صريح كلام القرطبي في نقله كلام الامام مالك « لمصححه »

أحدشاربه حتى يبدو الجلد واكرهه ولكن يقص الذى على طرف الشارب واكره ان يكون طويل الشارب وقال اسحق بن ابى اسرائيل سالت عبد المجيد بن عبد العزيز بن ابى داود عن حلق الرأس فقال اما بمكة فلا باس به لانه بلد الحلق واما فى غيره من البلدان فلا قال ابو جعفر ولم نجد فى ذلك عن الشافعى شيا منصوصا واصحابه الذين رأيناهم المزنى والربيع كانا يحفيان شواربهما فدل على انهما اخذا ذلك عن الشافعى وقد روت عائشة وابو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم الفطرة عشرة منها قص الشارب وروى المغيرة بن شعبة ان النبى صلى الله عليه وسلم اخذ من شواربه على سواك وهذا جائز مباح وان كان غيره افضل وجائز ان يكون فعله لعدم آلة الاحفاء فى الوقت وروى عكرمة عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجز شاربه وهذا يحتمل الاحفاء وروى عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال (احفوا الشارب واعفوا اللحى) وروى العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال (جزوا الشوارب وارخوا اللحى) وهذا يحتمل الاحفاء أيضا وروى عمر بن سلمة عن ابيه عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال (احفوا الشوارب واعفوا اللحى) وهذا يدل على ان مراده بالخبر الاول الاحفاء والاحفاء يقتضى ظهور الجلد بازالة الشعر كما يقال رجل حاف اذا لم يكن فى رجله شىء ويقال حفيت رجله وحفيت الدابة اذا اصاب اسفل رجلها وهن من الحفا قال وروى عن ابى سعيد الخدرى وابى اسيد ورافع بن خديج وسهل بن سعد وعبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله وابى هريرة انهم كانوا يحفون شواربهم وقال ابراهيم بن محمد بن خطاب رأيت ابن عمر يحلق شاربه كانه ينتفه وقال بعضهم حتى يرى بياض الجلد * قال أبو بكر ولما كان التقصير مسنونا فى الشارب عند الجميع كان الحلق أفضل قال النبى عليه السلام رحم الله المحلقين ثلاثا ودعا للمقصرين مرة فجعل حلق الرأس افضل من التقصير وما احتج به مالك ان عمر كان يفتل شاربه اذا غضب فجائز ان يكون كان يتركه حتى يمكن فتله ثم يحلقه كما ترى كثيرا من الناس يفعله وقوله تعالى (انى جاعلك للناس اماما) فان الامام من يؤتم به فى أمور الدين من طريق النبوة وكذلك سائر الانبياء ائمة عليهم السلام لما ألزم الله تعالى الناس من اتباعهم والائتمام بهم فى أمور دينهم فالخلفاء ائمة لانهم رتبوا فى المحل الذى يلزم الناس اتباعهم وقبول قولهم وأحكامهم والقضاة والفقهاء ائمة أيضا ولهذا المعنى الذى يصلى بالناس يسمى اماما لان من دخل فى صلاته لزمه الاتباع له والائتمام به وقال النبى صلى الله عليه وسلم (انما جعل الامام اماما

ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا) وقال (لا تختلفوا على امامكم) فثبت بذلك ان اسم الامامة مستحق لمن يلزم اتباعه والاقتداء به فى أمور الدين او فى شيء منها وقد يسمى بذلك من يؤتم به فى الباطل الا ان الاطلاق لا يتناوله قال الله تعالى (وجعلناهم أئمة يدعون الى النار) فسموا ائمة لانهم انزلوهم بمنزلة من يقتدى بهم فى أمور الدين وان لم يكونوا ائمة يجب الاقتداء بهم كما قال الله تعالى (فما أغنت عنهم آلهتهم التى يدعون) وقال (وانظر الى الهك الذى ظلت عليه عاكفا) يعنى فى زعمك واعتقادك وقال النبى عليه السلام (أخوف ما أخاف على أمتى ائمة مضلون) والاطلاق انما يتناول من يجب الائتمام به فى دين الله تعالى وفى الحق والهدى ألا ترى ان قوله تعالى (انى جاعلك للناس اماماً) قد أفاد ذلك من غير تقييد وانه لما ذكر ائمة الضلال قيده بقوله يدعون الى النار واذا ثبت ان اسم الامامة يتناول ما ذكرناه فالانبياء عليهم السلام فى أعلى رتبة الامامة ثم الخلفاء الراشدون وبعد ذلك ثم العلماء والقضاة العدول ومن الزم الله تعالى الاقتداء بهم ثم الامامة فى الصلاة ونحوها فاخبر الله تعالى فى هذه الآية عن ابراهيم عليه السلام انه جاعله للناس اماماً وان ابراهيم ساله ان يجعل من ولده ائمة بقوله ﴿ومن ذريتى﴾ لانه عطف على الاول فكان بمنزلة واجعل من ذريتى ائمة ويحتمل ان يريد بقوله ومن ذريتى مسئلته تعريفه هل يكون من ذريتى ائمة فقال تعالى فى جوابه ﴿لا ينال عهدى الظالمين﴾ فحوى ذلك معنيين انه سيجعل من ذريته ائمة اما على وجه تعريفه ماسأله ان يعرفه اياه واما على وجه اجابته الى ماسال لذريته اذا كان قوله ومن ذريتى مسالته ان يجعل من ذريته ائمة وجائز أن يكون اراد الامرين جميعا وهو مسئلته ان يجعل من ذريته ائمة وان يعرفه ذلك وانه اجابة الى مسئلته لانه لو لم يكن منه اجابة الى مسئلته لقال ليس فى ذريتك ائمة او قال لا ينال عهدى من ذريتك احد فلما قال (لا ينال عهدى الظالمين) دل على أن الاجابة قد وقعت له فى ان ذريته ائمة ثم قال (لا ينال عهد الظالمين) فاخبر ان الظالمين من ذريته لا يكونون ائمة ولا يجعلهم موضع الاقتداء بهم وقد روى عن السدى فى قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين) انه النبوة وعن مجاهد انه اراد ان الظالم لا يكون اماما وعن ابن عباس انه قال لا يلزم الوفاء بعهد الظالم فاذا عقد عليك فى ظلم فانقضه وقال الحسن ليس لهم عند الله عهد يعطيهم عليه خيراً فى الآخرة قال ابو بكر جميع ماروى من هذه المعانى يحتمله اللفظ وجائز ان يكون جميعه مراد الله تعالى وهو محمول على ذلك عندنا فلا يجوز ان يكون الظالم نبياً ولا خليفة لنبى ولا قاضياً ولا من يلزم الناس قبول قوله فى امور

الدين من مفت او شاهد او مخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم خبراً فقد افادت الآية ان
شرط جميع من كان فى محل الائتمام به فى امر الدين العدالة والصلاح وهذا يدل ايضا على
ائمة الصلاة ينبغي ان يكونوا صالحين غير فساق ولا ظالمين لدلالة الآية على شرط
العدالة لمن نصب منصب الائتمام به فى امور الدين لان عهد الله هو اوامره فلم يجعل
قبوله عن الظالمين منهم وهو ما اودعهم من امور دينه واجاز قولهم فيه وامر الناس
بقوله منهم والاقتداء بهم فيه الا ترى الى قوله تعالى (ألم اعهد اليكم يا بنى آدم ان لا تعبدوا
الشيطان انه لكم عدو مبين) يعنى اقدم اليكم الامر به وقال تعالى الذين قالوا ان الله عهد
الينا ومنه عهد الخلفاء الى امرائهم وقضاتهم انما هو ما يتقدم به اليهم ليحملوا الناس
عليه ويحكموا به فيهم وذلك لان عهد الله اذا كان انما هو اوامره لم يخل قوله (لا ينال
عهدى الظالمين) من ان يريد ان الظالمين غير مامورين او ان الظالمين لا يجوز ان يكونوا
بمحل من يقبل منهم او امر الله تعالى واحكامه ولا يؤمنون عليها فلما بطل الوجه الاول
لاتفاق المسلمين على أن أوامر الله تعالى لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم وانهم انما
استحقوا اسمة الظلم لتركهم أوامر الله ثبت الوجه الآخر وهو انهم غير مؤتمنين على
اوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فيها فلا يكونون ائمة فى الدين فثبت بدلالة هذه الآية
بطلان امامة الفاسق وانه لا يكون خليفة وان من نصب نفسه فى هذا المنصب وهو
فاسق لم يلزم الناس اتباعه ولا طاعته وكذلك قال النبي عليه السلام (لا طاعة لمخلوق
فى معصية الخالق) ودل أيضا على أن الفاسق لا يكون حاكما وان احكامه لا تنفذ اذا
ولى الحكم وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره اذا اخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم
ولا فتياه اذا كان مفتيا وانه لا يقدم للصلاة وان كان لو قدم واقتدى به مقتد كانت
صلاته ماضية فقد حوى قوله (لا ينال عهدى الظالمين) هذه المعانى كلها ومن الناس من
يظن أن مذهب ابى حنيفة تجويز امامة الفاسق وخلافته وانه يفرق بينه وبين الحاكم
فلا يجيز حكمه وذكر ذلك عن بعض المتكلمين وهو المسمى زرقان وقد كذب فى
ذلك وقال بالباطل وليس هو أيضا ممن تقبل حكايته ولا فرق عند أبى حنيفة بين القاضى
وبين الخليفة فى أن شرط كل واحد منهما العدالة وان الفاسق لا يكون خليفة
ولا يكون حاكما كما لا تقبل شهادته ولا خبره لو روى خبراً عن النبي عليه السلام وكيف
يكون خليفة وروايته غير مقبولة وأحكامه غير نافذة وكيف يجوز أن يدعى ذلك على
أبى حنيفة وقد أكرهه ابن هبيرة فى أيام بنى أمية على القضاء وضربه فامتنع من ذلك
وحبس فلج ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم اسواطاً فلما خيف عليه قال له الفقهاء

فتولى شيئاً من أعماله أى شىء كان حتى يزول عنك هذا الضرب فتولى له عد احمال التبن الذى يدخل فخلاه ثم دعاه المنصور الى مثل ذلك فابى فحبسه حتى عدله اللبن الذى كان يضرب لسور مدينة بغداد وكان مذهبه مشهوراً فى قتال الظلمة وائمة الجور ولذلك قال الاوزاعى احتملنا أباحنيفة على كل شىء حتى جاءنا بالسيف يعنى قتال الظلمة فلم نحتمله وكان من قوله وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض بالقول فان لم يؤتمر له فبالسيف على ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم وساله ابراهيم الصائغ وكان من فقهاء أهل خراسان ورواه الاخبار ونساكهم عن الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فقال هو فرض وحدثه بحديث عن عكرمة عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال (أفضل الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام الى امام جائر فامره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتل) فرجع ابراهيم الى مرو وقام الى أبى مسلم صاحب الدولة فامره ونهاه وانكر عليه ظلمه وسفكه الدماء بغير حق فاحتمله مراراً ثم قتله وقضيته فى أمر زيد بن على مشهورة وفى حمله المال اليه وفتياه الناس سراً فى وجوب نصرته والقتال معه وكذلك أمره مع محمد وابراهيم ابنى عبد الله بن حسن وقال لابى اسحق الفزارى حين قال له لم اشرت على أخى بالخروج مع ابراهيم حتى قتل قال مخرج أخيك أحب الى من مخرجك وكان أبو اسحق قد خرج الى البصرة وهذا انما انكره عليه اغمار أصحاب الحديث الذين بهم فقد الامر بالمعروف والنهى عن المنكر حتى تغلب الظالمون على امور الاسلام فمن كان هذا مذهبه فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر كيف يرى امامة الفاسق فانما جاء غلط من غلط فى ذلك ان لم يكن تعمد الكذب من جهة قوله وقول سائر من يعرف قوله من العراقيين ان القاضى اذا كان عدلا فى نفسه فولى القضاء من قبل امام جائر ان احكامه نافذة وقضاياه صحيحة وان الصلاة خلفهم جائزة مع كونهم فساقاً وظلمة وهذا مذهب صحيح ولا دلالة فيه على ان من مذهبه تجويز امامة الفاسق وذلك لان القاضى اذا كان عدلا فانما يكون قاضياً بان يمكنه تنفيذ الاحكام وكانت له يد وقدرة على من امتنع من قبول احكامه حتى يجبره عليها ولا اعتبار فى ذلك بمن ولاه لان الذى ولاه انما هو بمنزلة سائر اعوانه وليس شرط اعوان القاضى ان يكونوا عدولا ألا ترى ان أهل بلد لا سلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضا بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى يكونوا اعوانا له على من امتنع من قبول احكامه لكان قضاؤه نافذاً وان لم يكن له ولاية من جهة امام ولا سلطان وعلى هذا تولى شريح وقضاة التابعين القضاء من قبل بنى امية وقد كان شريح قاضياً بالكوفة الى ايام الحجاج ولم يكن فى العرب ولا آل مروان اظلم

ولا اكفر ولا افجر من عبدالملك ولم يكن في عماله اكفر ولا اظلم ولا افجر من الحجاج وكان عبدالملك أول من قطع ألسنة الناس في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر صعد المنبر فقال اني والله ماأنا بالخليفة المستضعف يعني عثمان ولا بالخليفة المصانع يعني معاوية وانكم تامروننا باشياء تنسونها في انفسكم والله لايامرني أحد بعد مقامي هذا بتقوى الله الاضربت عنقه وكانوا ياخذون الارزاق من بيوت أموالهم وقد كان المختار الكذاب يبعث الى ابن عباس ومحمد بن الحنفية وابن عمر باموال فيقبلونها وذكر محمد بن عجلان عن القعقاع قال كتب عبدالعزيز بن مروان الى ابن عمر ارفع الى حوائجك فكتب اليه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان اليد العليا خير من اليد السفلى واحسب أن اليد العليا يد المعطي وأن اليد السفلى يد الآخذ واني لست سائلك شيأ ولا راداً عليك رزقا رزقنيه الله منك والسلام وقد كان الحسن وسعيد ابن جبير والشعبي وسائر التابعين ياخذون أرزاقهم من أيدي هؤلاء الظلمة لا على أنهم كانوا يتولونهم ولا يرون أمامتهم وانما كانوا ياخذونها على انها حقوق لهم في ايدي قوم فجرة وكيف يكون ذلك على وجه موالاتهم وقد ضربوا وجه الحجاج بالسيف وخرج عليه من القراء أربعة آلاف رجل هم خيار التابعين وفقهاؤهم فقاتلوه مع عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث بالاهواز ثم بالبصرة ثم بدير الجماجم من ناحية الفرات بقرب الكوفة وهم خالعون لعبد الملك بن مروان لاعنون لهم متبرئون منهم وكذلك كان سبيل من قبلهم مع معاوية حين تغلب على الامر بعد قتل علي عليه السلام وقد كان الحسن والحسين يأخذان العطاء وكذلك من كان في ذلك العصر من الصحابة وهم غير متولين له بل متبرئون منه على السبيل التي كان عليها علي عليه السلام الى ان توفاه الله تعالى الى جنته ورضوانه فليس اذا في ولاية القضاء من قبلهم ولا أخذ العطاء منهم دلالة على توليتهم واعتقاد امامتهم * وربما احتج بعض اغبياء الرفضة بقوله تعالى (لا ينال عهدي الظالمين) في رد امامة أبي بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه لانهما كانا ظالمين حين كانا مشركين في الجاهلية وهذا جهل مفرط لان هذه السمة انما تلحق من كان مقيماً على الظلم فاما التائب منه فهذه السمة زائلة عنه فلا جائز أن يتعلق به حكم لان الحكم اذا كان معلقاً بصفة فزالت الصفة زال الحكم وصفة الظلم صفة ذم فانما يلحقه مادام مقيماً عليه فاذا زال عنه زالت الصفة عنه كذلك يزول عنه الحكم الذي علق به من نفي نيل العهد في قوله تعالى (لا ينال عهدي الظالمين) الا ترى أن قوله تعالى (ولا تركنوا الى الذين ظلموا) انما هو نهي عن الركون اليهم ماقاموا على الظلم وكذلك قوله تعالى

(ما

(ماعلى المحسنين من سبيل) انما هو ما أقاموا على الاحسان فقوله (لا ينال عهدى الظالمين) لم ينف به العهد عمن تاب عن ظلمه لانه فى هذه الحالة لا يسمى ظالماً كما لا يسمى من تاب من الكفر كافراً ومن تاب من الفسق فاسقا وانما يقال كان كافراً وكان فاسقاً وكان ظالماً والله تعالى لم يقل لا ينال عهدى من كان ظالما وانما نفى ذلك عمن كان موسوما بسمة الظالم والاسم لازم له باق عليه * قوله تعالى (واذجعلنا البيت مثابة للناس وأمنا) البيت اما فانه يريد بيت الله الحرام واكتفى بذكر البيت مطلقا لدخول الالف واللام عليه اذ كانا يدخلان لتعريف المعهود أو الجنس وقد علم المخاطبون انه لم يرد الجنس فانصرف الى المعهود عندهم وهو الكعبة وقوله (مثابة للناس) روى عن الحسن ان معناه انهم يثوبون اليه فى كل عام وعن ابن عباس ومجاهد أنه لا ينصرف عنه احد وهو يرى انه قد قضى وطراً منه فهم يعودون اليه وقيل فيه انهم يحجون اليه فيثابون عليه قال أبو بكر قال أهل اللغة أصله من ثاب يثوب مثابة وثوابا اذا رجع قال بعضهم انما أدخل الهاء عليه للمبالغة لما كثر من يثوب اليه كما يقال نسابة وعلامة وسيارة وقال الفراء هو كما قيل المقامة والمقام واذا كان اللفظ محتملا لما تأوله السلف من رجوع الناس اليه فى كل عام ومن قول من قال انه لا ينصرف عنه احد الا وهو يحب العود اليه ومن انهم يحجون اليه فيثابون فجائز ان يكون المراد ذلك كله ويشهد لقول من قال انهم يحبون العود اليه بعد الانصراف قوله تعالى (فاجعل أفئدة من الناس تهوى اليهم) وقد نص هذا اللفظ على فعل الطواف اذ كان البيت مقصوداً ومثابة للطواف ولا دلالة فيه على وجوبه وانما يدل على انه يستحق الثواب بفعله وربما احتج موجبو العمرة بهذه الآية فقالوا اذا كان الله تعالى قد جعله مثابة للناس يعودون اليه مرة بعد أخرى فقد اقتضى العود اليه للعمرة بعد الحج وليس هذا بشئ لانه ليس فى اللفظ دليل الايجاب وانما فيه انه جعل لهم العود اليه ووعدهم الثواب عليه وهذا انما يقتضى الندب لا الايجاب الا ترى ان القائل لك ان تعتمر ولك ان تصلى لا دلالة فيه على الوجوب وعلى انه لم يخصص العود اليه بالعمرة دون الحج ومع ذلك فان الحج فيه طواف القدوم وطواف الزيارة وطواف الصدر ويحصل بذلك كله العود اليه مرة بعد اخرى فاذا فعل ذلك فقد قضى عهدة اللفظ فلا دلالة فيه اذا على وجوب العمرة * وأما قوله تعالى (وأمنا) فانه وصف البيت بالامن والمراد جميع الحرم كما قال الله تعالى (هدياً بالغ الكعبة) والمراد الحرم لا الكعبة نفسها لانه لا يذبح فى الكعبة ولا فى المسجد وكقوله (والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد) قال ابن

عباس وذلك أن الحرم كله مسجد وكقوله تعالى (انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا) والمراد والله أعلم منعهم من الحج وحضورهم مواضع النسك ألا ترى الى قوله عليه السلام حين بعث بالبراءة مع على رضى الله عنه وان لا يحج بعد العام مشرك منبئاً عن مراد الآية وقوله تعالى فى آية اخرى (أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا) وقال حاكيا عن ابراهيم عليه السلام (رب اجعل هذا بلداً آمنا) يدل ذلك على أن وصفه البيت بالامن اقتضى جميع الحرم ولان حرمة الحرم لما كانت متعلقة بالبيت جاز أن يعبر عنه باسم البيت لوقوع الامن به وحظر القتال والقتل فيــه وكذلك حرمة الاشهر الحرم متعلقة بالبيت فكان امنهم فيها لاجل الحج وهو معقود بالبيت * وقوله (واذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً) انما هو حكم منه بذلك لا خبر وكذلك قوله تعالى (رب اجعل هذا بلداً آمنا) (ومن دخله كان آمنا) كل هذا من طريق الحكم لا على وجه الاخبار بأن من دخله لم يلحقه سوء لانه لو كان خبرا لوجد مخبره على ما أخبر به لان اخبار الله تعالى لا بد من وجودها على ما أخبر به وقد قال فى موضع آخر (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم) فاخبر بوقوع القتل فيه فدل أن الامر المذكور انما هو من قبل حكم الله تعالى بالامن فيه وان لا يقتل العائذ به واللاجىء اليــه وكذلك كان حــكم الحرم منذ عهد ابراهيم عليه السلام الى يومنا هذا وقد كانت العرب فى الجاهلية تعتقد ذلك للحرم وتستعظم القتل فيه على ما كان بقى فى أيديهم من شريعة ابراهيم عليه السلام حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا احمد بن حنبل قال حدثنا الوليد بن مسلم قال حدثنا الاوزاعى قال حدثنا يحيى عن أبى سلمة عن أبى هريرة قال لما فتح الله على رسوله صلى الله عليه وسلم مكة قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فحمد الله وأثنى عليه ثم قال ان الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين وانمــا أحلت لى ساعة من نهار ثم هى حرام الى يوم القيامة لا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها ولا تحل لقطتها الا لمنشد فقال العباس يارسول الله الا الاذخر فانه لقبورنا وبيوتنا فقال صــلى الله عليه وســلم الا الاذخر حدثنا محمــد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبى شيبة قال حدثنا جرير عن منصور عن مجاهد وطاوس عن ابن عباس فى هذه القصة ولا يختلى خلاها وقال ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلى ولم تحل لى إلا ساعة من نهــار وروى ابن أبى ذيب عن سعيد المقبرى عن أبى شريح الــكعبى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى حرم مكة ولم يحرمها الناس فلا يسفكن فيها دم وان الله

أحلها

أحلها لى ساعة من نهار ولم يحلها للناس وأخبر النبي عليه السلام ان الله حرمها يوم خلق السموات والارض وحظر فيها سفك الدماء وان حرمتها باقية الى يوم القيامة وأخبر أن من تحريمها تحريم صيدها وقطع الشجر والخلا * فان قال قائل ما وجه استثنائه الاذخر من الحظر عند مسئلة العباس وقد أطلق قبل ذلك حظر الجميع ومعلوم ان النسخ قبل التمكين من الفعل لا يجوز * قيل له يجوز أن يكون الله تعالى خير نبيه عليه السلام فى اباحة الاذخر وحظره عند سؤال من يسئله أباحته كما قال تعالى (فاذا استاذنوك لبعض شانهم فاذن لمن شئت منهم) فخيره فى الاذن عند المسئلة ومع ما حرم الله تعالى من حرمتها بالنص والتوقيف فان من آياتها ودلالاتها على توحيد الله تعالى واختصاصه لها ما يوجب تعظيمها ما يشاهد فيها من أمن الصيد فيها وذلك ان سائر بقاع الحرم مشبهة لبقاع الارض ويجتمع فيها الظبى والكلب فلا يهيج الكلب الصيد ولا ينفر منه حتى اذا خرجا من الحرم عدا الكلب عليه وعادهو الى النفور والهرب وذلك دلالة على توحيد الله سبحانه وتعالى وعلى تفضيل اسماعيل عليه السلام وتعظيم شانه) وقد روى عن جماعة من الصحابة حظر صيد الحرم وشجره ووجوب الجزاء على قتله أو قطعه * قوله تعالى ﴿ واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى ﴾ يدل على لزوم ركعتى الطواف وذلك لان قوله تعالى (مثابة للناس) لما اقتضى فعل الطواف ثم عطف عليه قوله (واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى) وهو أمر ظاهره الايجاب دل ذلك على أن الطواف موجب للصلاة وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ما يدل على انه أراد به صلاة الطواف وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن محمد النفيلى قال حدثنا حاتم بن اسماعيل قال حدثنا جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر وذكر حجة النبى صلى الله عليه وسلم الى قوله استلم النبى عليه السلام الركن فرمل ثلاثا ومشى اربعا ثم تقدم الى مقام ابراهيم فقرأ (واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى) فجعل المقام بينه وبين البيت وصلى ركعتين فلما تلا عليه السلام عند ارادته الصلاة خلف المقام (واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى) دل ذلك على أن المراد بالآية فعل الصلاة بعد الطواف وظاهره أمر فهو على الوجوب وقد روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قد صلاها عند البيت وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن عمر القواريرى قال حدثنى يحيي بن سعيد قال حدثنا السائب عن محمد المخزومى قال حدثنى محمد بن عبد الله بن السائب عن أبيه انه كان يقود ابن عباس فيقيمه عند الشقة الثالثة مما يلى الركن الذى يلى الحجر مما يلى الباب فيقول ابن عباس أثبت ان

النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي ههنا فيقوم فيصلي فدلت هذه الآية على وجوب صلاة الطواف ودل فعل النبي صلى الله عليه وسلم لها تارة عند المقام وتارة عند غيره على أن فعلها عنده ليس بواجب وروى عبد الرحمن القاري عن عمر انه طاف بعد صلاة الصبح ثم ركب واناخ بذي طوى فصلى ركعتي طوافه وعن ابن عباس انه صلاها في الحطيم وعن الحسن وعطاء انه ان لم يصل خلف المقام اجزأ وقد اختلف السلف في المراد بقوله تعالى مقام ابراهيم فقال ابن عباس الحج كله مقام ابراهيم وقال عطاء مقام ابراهيم عرفة والمزدلفة والجمار وقال مجاهد الحرم كله مقام ابراهيم وقال السدي مقام ابراهيم هو الحجر الذي كانت زوجة اسماعيل وضعته تحت قدم ابراهيم حين غسلت رأسه فوضع ابراهيم رجله عليه وهو راكب فغسلت شقه ثم رفعته من تحته وقد غابت رجله في الحجر فوضعته تحت الشق الآخر فغسلته فغابت رجله أيضا فيه فجعلها الله من شعائره فقال (واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى) وروى نحوه عن الحسن وقتادة والربيع بن أنس والاظهر أن يكون هو المراد لان الحرم لا يسمى على الاطلاق مقام ابراهيم وكذلك سائر المواضع التي تاوله غيرهم عليها مما ذكرنا ويدل على انه هو المراد ما روى حميد عن انس قال قال عمر قلت يا رسول الله لو اتخذت من مقام ابراهيم مصلى فانزل الله تعالى (واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى) ثم صلى فدل على أن مراد الله تعالى بذكر المقام هو الحجر ويدل عليه أمره تعالى ايانا بفعل الصلاة وليس للصلاة تعلق بالحرم ولا سائر المواضع الذي تاوله عليها من ذكرنا قوله وهذا المقام دلالة على توحيد الله ونبوة ابراهيم لانه جعل للحجر رطوبة الطين حتى دخلت قدمه فيه وذلك لا يقدر عليه إلا الله وهو مع ذلك معجزة لابراهيم عليه السلام فدل على نبوته وقد اختلف في المعنى المراد بقوله (مصلى) فقال فيه مجاهد مدعى وجعله من الصلاة اذ هي الدعاء لقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه) وقال الحسن أراد به قبلة وقال قتادة والسدي أمروا أن يصلوا عنده وهذا هو الذي يقتضيه ظاهر اللفظ لان لفظ الصلاة اذا أطلق تعقل منه الصلاة المفعولة بركوع وسجود ألا ترى أن مصلى المصر هو الموضع الذي يصلى فيه صلاة العيد وقال النبي عليه السلام لاسامة ابن زيد المصلى امامك يعني به موضع الصلاة المفعولة وقد دل عليه أيضا فعل النبي صلى الله عليه وسلم بعد تلاوته الآية وأما قول من قال قبلة فذلك يرجع الى معنى الصلاة لانه انما يجعله المصلي بينه وبين البيت فيكون قبلة له وعلى ان الصلاة فيها الدعاء فحمله على الصلاة اولى لانها تنتظم سائر المعاني التي تاولوا عليها الآية قوله تعالى * ﴿وعهدنا

الى

الی ابراهیم واسمعیل ان طهرا بیتی للطائفین والعاکفین والرکع السجود* قال قتادة وعبید بن عمیر ومجاهد وسعید بن جبیر طهرا من الشرك وعبادة الاوثان التی کانت علیها المشرکون قبل أن یصیر فی ید ابراهیم علیه السلام وقد روی عن النبی صلی الله علیه وسلم انه لما کان فتح مکة دخل المسجد فوجدهم قد نصبوا علی البیت الاوثان فامر بکسرها وجعل یطعن فیها بعود فی یده ویقول (جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل کان زهوقا) وقیل فیه طهراه من فرث ودم کان المشرکون یطرحونه عنده وقال السدی (طهرا بیتی) ابنیاه علی الطهارة کما قال الله تعالی (أفمن أسس بنیانه علی تقوی من الله ورضوان خیر) الآیة * قال ابو بکر وجمیع ما ذکر یحتمله اللفظ غیر منافیه فیکون معناه ابنیاه علی تقوی الله وطهراه مع ذلك من الفرث والدم ومن الاوثان ان تجعل فیه او تقرب به واما (الطائفین) فقد اختلف فی مراد الآیة منه فروی جویبر عن الضحاك قال (الطائفین) من جاء من الحجاج (والعاکفین) أهل مکة وهم القائمون وروی عبد الملك عن عطاء قال العاکفون من انتابه من أهل الامصار والمجاورین وروی ابو بکر الهذلی قال اذا کان طائفا فهو من الطائفین واذا کان جالسا فهو من العاکفین واذا کان مصلیا فهو من الرکع السجود وروی ابن فضیل عن ابن عطاء عن سعید عن ابن عباس فی قوله (طهرا بیتی للطائفین والعاکفین والرکع السجود) قال الطواف قبل الصلاة * قال ابو بکر قول الضحاك من جاء من الحجاج فهو من الطائفین راجع أیضا الی معنی الطواف بالبیت لان من یقصد البیت فانما یقصده للطواف به الا انه قد خص به الغرباء ولیس فی الآیة دلالة التخصیص لان أهل مکة والغرباء فی فعل الطواف سواء* فان قیل فانما تاوله الضحاك علی الطائف الذی هو طاریء کقوله تعالی (فطاف علیها طائف من ربك) وقوله (اذا مسهم طائف من الشیطان) * قیل له انه وان أراد ذلك فالطواف مراد لامحالة لان الطاریء انما یقصده للطواف فجعله هو خاصا فی بعضهم دون بعض وهذا لادلالة له فیه فالواجب اذا حمله علی فعل الطواف فیکون قوله والعاکفین من یعتکف فیه وهذا یحتمل وجهین أحدهما الاعتکاف المذکور فی قوله (وأنتم عاکفون فی المساجد) فخص البیت فی هذا الموضع والوجه الآخر المقیمون بمکة اللائذون به اذا کان الاعتکاف هو اللبث وقیل فی العاکفین المجاورون وقیل أهل مکة وذلك کله یرجع الی معنی اللبث والاقامة فی الموضع * قال أبو بکر وهو علی قول من تاول قوله الطائفین علی الغرباء یدل علی ان الطواف للغرباء أفضل من الصلاة وذلك لان قوله ذلك قد أفاد لامحالة

الطواف للغرباء اذا كانوا انما يقصدونه للطواف وأفاد جواز الاعتكاف فيه بقوله والعاكفين وأفاد فعل الصلاة فيه أيضا وبحضرته فخص الغرباء بالطواف فدل على ان فعل الطواف للغرباء أفضل من فعل الصلاة والاعتكاف الذى هو لبث من غير طواف وقد روى عن ابن عباس ومجاهد وعطاء ان الطواف لاهل الامصار أفضل والصلاة لاهل مكة افضل فتضمنت الآية معانى منها فعل الطواف فى البيت وهو قربة الى الله تعالى يستحق فاعله الثواب وانه للغرباء أفضل من الصلاة وفعل الاعتكاف فى البيت وبحضرته بقوله والعاكفين وقد دل ايضا على جواز الصلاة فى البيت فرضا كانت أو نفلا اذلم تفرق الآية بين شىء منها وهو خلاف قول مالك فى امتناعه من جواز فعل الصلاة المفروضة فى البيت وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه صلى فى البيت يوم فتح مكة فتلك الصلاة لامحالة كانت تطوعا لانه صلاها حين دخل ضحى ولم يكن وقت صلاة وقد دل أيضا على جواز الجوار بمكة لان قوله والعاكفين يحتمله اذا كان اسما للبث وقد يكون ذلك من المجاز على ان عطاء وغيره قد تاوله على المجاورين ودل أيضا على ان الطواف قبل الصلاة لما تاوله عليه ابن عباس على ماقدمناه * فان قيل ليس فى تقديم الطواف على الصلاة فى اللفظ دلالة على الترتيب لان الواو لاتوجبه * قيل له قد اقتضى اللفظ فعل الطواف والصلاة جميعا واذا ثبت طواف مع صلاة فالطواف لامحالة مقدم عليها من وجهين احدهما فعل النبى صلى الله عليه وسلم والثانى اتفاق اهل العلم على تقديمه عليها * فان اعترض معترض على ماذكرنا من دلالة الآية على جواز فعل الصلاة فى البيت وزعم انه لادلالة فى اللفظ عليه لانه لم يقل والركع السجود فى البيت وكما لم يدل على جواز فعل الطواف فى جوف البيت وانما دل على فعله خارج البيت كذلك دلالته مقصورة على جواز فعل الصلاة الى البيت متوجها اليه * قيل له ظاهر قوله تعالى (طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود) قد اقتضى فعل ذلك فى البيت كما دل على جواز فعل الاعتكاف فى البيت وانما خرج منه الطواف فى كونه مفعولا خارج البيت بدليل الاتفاق ولان الطواف بالبيت انما هو بان يطوف حواليه خارجا منه ولا يسمى طائفا بالبيت من طاف فى جوفه والله سبحانه انما امرنا بالطواف به لا بالطواف فيه بقوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) ومن صلى داخل البيت يتناوله الاطلاق بفعل الصلاة فيه وايضا لوكان المراد التوجه اليه لما كان لذكر تطهير البيت للركع والسجود وجه اذ كان حاضر والبيت والناؤن عنه سواء فى الامر بالتوجه اليه ومعلوم ان تطهيره انما هو لحاضريه فدل على

انه لم يرد به التوجه اليه دون فعل الصلاة فيه الا ترى انه أمر بتطهير نفس البيت للركع السجود وانت متى حملته على الصلاة خارجا كان التطهير لما حول البيت وايضا اذا كان اللفظ محتملا للامرين فالواجب حمله عليهما فيكونان جميعا مرادين فيجوز فى البيت وخارجه * فان قيل كما قال الله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) كذلك قال (فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) وذلك يقتضى فعلها خارج البيت فيكون متوجها الى شطره * قيل له لو حملت اللفظ على حقيقته فعلى قضيتك انه لا تجوز الصلاة فى المسجد الحرام لانه قال (فول وجهك شطر المسجد الحرام) ومتى كان فيه فعلى قولك لا يكون متوجها اليه فان اراد بالمسجد الحرام البيت نفسه لاتفاق الجميع على ان التوجه الى المسجد الحرام لا يوجب جواز الصلاة اذا لم يكن متوجها الى البيت قيل له فمن كان فى جوف البيت هو متوجه شطر البيت لان شطره ناحية ولا محالة ان من كان فيه فهو متوجه الى ناحيته الا ترى ان من كان خارج البيت فتوجه اليه فانما يتوجه الى ناحية منه دون جميعه وكذلك من كان فى البيت فهو متوجه شطره ففعله مطابق لظاهر الآيتين جميعا من قوله تعالى (طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود) وقوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) اذ من كان فى البيت فهو متوجه الى ناحية من البيت ومن المسجد جميعا * قال ابو بكر والذى تضمنته الآية من الطواف عام فى سائر ما يطاف من الفرض والواجب والندب لان الطواف عندنا على هذه الانحاء الثلاثة فالفرض هو طواف الزيارة بقوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) والواجب هو طواف الصدر ووجوبه ماخوذ من السنة بقوله عليه السلام (من حج البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف) والمسنون والمندوب اليه وليس بواجب طواف القدوم للحج فعله النبى صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة حاجا فاما طواف الزيارة فانه لا ينوب عنه شىء يبقى الحاج محرما من النساء حتى يطوفه واما طواف الصدر فان تركه يوجب دما اذا رجع الحاج الى اهله ولم يطفه واما طواف القدوم فان تركه لا يوجب شيا والله تعالى اعلم بالصواب

باب ذكر صفة الطواف

قال ابو بكر رحمه الله تعالى كل طواف بعده سعى ففيه رمل فى الثلاثة أشواط الاول وكل طواف ليس بعده سعى بين الصفا والمروة فلا رمل فيه فالاول مثل طواف

القدوم اذا اراد السعى بعده وطواف الزيارة اذا لم يسع بين الصفا والمروة حين قدم فان كان قد سعى حين قدم عقيب طواف القدوم فلا رمل فيه وطواف العمرة فيه رمل لان بعده سعيا بين الصفا والمروة وقد رمل النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة حاجا رواه جابر بن عبد الله وابن عباس فى رواية عطاء عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك روى ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم رمل فى الثلاثة الاشواط من الحجر الى الحجر وروى نحو ذلك عن عمر وابن مسعود وابن عمر من قولهم مثل ذلك وروى ابو الطفيل عن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم رمل من الركن اليمانى ثم مشى الى الركن الاسود وكذلك رواه انس بن مالك عن النبى صلى الله عليه وسلم والنظر يدل على ما رواه الاولون من قبل اتفاق الاولين جميعا على تساوى الاربع الاواخر فى المشى فيهن كذلك يجب ان يستوى الثلاث الاول فى الرمل فيهن فى جميع الجوانب اذ ليس فى الاصول اختلاف حكم جوانبه فى المشى ولا الرمل فى سائر احكام الطواف وقد اختلف السلف فى بقاء سنة الرمل فقال قائلون انما كان ذلك سنة حين فعله النبى صلى الله عليه وسلم (١) مرائيا به للمشركين اظهار التجلد والقوة فى عمرة القضاء لانهم قالوا قد اوهنتهم حمى يثرب فامرهم باظهار الجلد لئلا يطمع فيهم وقال زيد بن اسلم عن أبيه قال سمعت عمر بن الخطاب يقول فيم الرملان الآن والكشف عن المناكب وقد أظهر الله الاسلام ونفى الكفر وأهله ومع ذلك لا ندع شيئا كنا نفعله مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابو الطفيل قلت لابن عباس ان قومك يزعمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رمل بالبيت وانه سنة قال صدقوا وكذبوا قد رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس بسنة قال ابو بكر ومذهب اصحابنا انه سنة ثابتة لا ينبغى تركها وان كان النبى عليه السلام امر به بديا لاظهار الجلد والقوة مرآة للمشركين لانه قد روى ان النبى صلى الله عليه وسلم رمل فى حجة الوداع ولم يكن هناك مشركون وقد فعله ابو بكر وعمر وابن مسعود وابن عمر وغيرهم فثبت بقاء حكمه وليس تعلقه بديا بالسبب المذكور مما يوجب زوال حكمه حيث زال السبب ألا ترى انه قد روى ان سبب رمى الجمار ان ابليس لعنه الله عرض لابراهيم عليه السلام بموضع الجمار فرماه ثم صار الرمى سنة باقية مع عدم ذلك السبب وروى ان سبب السعى بين الصفا والمروة ان ام اسماعيل عليه السلام صعدت الصفا تطلب الماء ثم نزلت

قوله «مرائيا به» هو من الرؤية قال فى النهاية جاء فى حديث رمل الطواف انما كنا رأينا به المشركين هو فاعلنا من الرؤية اى اريناهم بذلك انا اقوياء انتهى

فاسرعت المشى فى بطن الوادى لغيبة الصبى عن عينها ثم لما صعدت من الوادى رأت الصبى فمشت على هينتها وصعدت المروة تطلب الماء فعلت ذلك سبع مرات فصار السعى بينهما سنة واسراع المشى فى الوادى سنة مع زوال السبب الذى فعل من أجله فكذلك الرمل فى الطواف وقال أصحابنا يستلم الركن الاسود واليمانى دون غيرها وقد روى ذلك عن ابن عمر عن النبى عليه السلام وروى أيضا عن ابن عباس عنه وقال ابن عمر حين أخبر بقول عائشة ان الحجر بعضه من البيت انى لأظن النبى صلى الله عليه وسلم لم يترك استلامهما الا انهما ليسا على قواعد البيت ولا طاف الناس من وراء الحجر الا لذلك وقال يعلى بن أمية طفت مع عمر بن الخطاب فلما كنت عند الركن الذى يلى الحجر أخذت استلمه فقال ما طفت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت بلى قال فرأيته يستلمه قلت لا قال (لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة) * قوله تعالى (واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا) الآية يحتمل وجهين أحدهما معنى مامون فيه كقوله تعالى (فى عيشة راضية) يعنى مرضية والثانى ان يكون المراد اهل البلد كقوله تعالى (واسئل القرية) معناه أهلها وهو مجاز لان الامن والخوف لا يلحقان البلد وانما يلحقان من فيه وقد اختلف فى الامن المسؤل فى هذه الآية فقال قائلون سال الامن من القحط والجدب لانه اسكن أهله بواد غير ذى زرع ولا ضرع ولم يسئله الامن من الخسف والقذف لانه كان آمنا من ذلك قبل وقد قيل انه سال الامرين جميعا * قال أبو بكر هو كقوله تعالى (مثابة للناس وأمنا) وقوله (ومن دخله كان آمنا) وقوله (واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا) والمراد والله أعلم بذلك الامن من القتل وذلك انه قد ساله مع رزقهم من الثمرات (رب اجعل هذا البلد آمنا وارزق أهله من الثمرات) وقال عقيب مسئلة الامن فى قوله تعالى (رب اجعل هذا البلد آمنا واجنبنى وبنى ان نعبد الاصنام) ثم قال فى سياق القصة (ربنا انى أسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم) الى قوله (وارزقهم من الثمرات) فذكر مع مسالته الامن وان يرزقهم من الثمرات فالاولى حمل معنى مسئلة الامن على فائدة جديدة غير ماذكره فى سياق القصة ونص عليه من الرزق * فان قال قائل ان حكم الله تعالى بامنها من القتل قد كان متقدما لعهد ابراهيم عليه السلام لقول النبى عليه السلام ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلى ولا تحل لاحد بعدى وانما أحلت لى ساعة من نهار يعنى القتال فيها * قيل له هذا لا ينفى صحة مسئلته لانه قد يجوز نسخ تحريم القتل والقتال فيها فساله ادامة هذا الحكم فيها وتبقيته على ألسنة رسله وأنبيائه بعده ومن الناس من

يقول انها لم تكن حرما ولا آمنا قبل مسئلة ابراهيم عليه السلام لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان ابراهيم عليه السلام حرم مكة واني حرمت المدينة والاخبار المروية عن النبي عليه السلام في ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض وانها لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي اقوى واصح من هذا الخبر ومع ذلك فلا دلالة فيه انه لم تكن حرما قبل ذلك لان ابراهيم عليه السلام حرمها بتحريم الله تعالى اياها قبل ذلك فاتبع امر الله تعالى فيها ولا دلالة فيه على نفي تحريمها قبل عهد ابراهيم من غير الوجه الذي صارت به حراما بعد الدعوة والوجه الاول بمنع من اصطلام اهلها ومن الخسف بهم والقذف الذي لحق غيرها وبما جعل في النفوس من تعظيمها والهيبة لها والوجه الثاني بالحكم بامنها على ألسنة رسله فاجابه الله تعالى الى ذلك * قوله تعالى *(ومن كفر)* قد تضمن استجابته لدعوته واخباره انه يفعل ذلك أيضا بمن كفر منهم في الدنيا وقد كانت دعوة ابراهيم خاصة لمن آمن منهم بالله واليوم الآخر فدلت الواو التي في قوله ومن كفر على اجابة دعوة ابراهيم وعلى استقبال الاخبار بمتعه من كفر قليلا ولو لا الواو لكان كلاما منقطعا من الاول غير دال على استجابة دعوته فيما ساله وقيل في معنى (امتعه) انه انما يمتعه بالرزق الذي يرزقه الى وقت مماته وقيل امتعه بالبقاء في الدنيا وقال الحسن امتعه بالرزق والامن الى خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله ان اقام على كفره او يجليه عنها فتضمنت الآية حظر قتل من لجا اليه من وجهين احدهما قوله (رب اجعل هذا بلدا آمنا) مع وقوع الاستجابة له والثاني قوله (ومن كفر فامتعه قليلا) لانه قد نفى قتله بذكر المتعة الى وقت الوفاة *(واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل) الآية قواعد البيت اساسه وقد اختلف في بناء ابراهيم عليه السلام هل بناه على قواعد قديمة أو أنشاها هو ابتداء فروى معمر عن ايوب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله القواعد من البيت قال القواعد التي كانت قبل ذلك قواعد البيت وروى نحوه عن عطاء وروى منصور عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال خلق الله البيت قبل الارض بالفي عام ثم دحيت الارض من تحته وروى عن انس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الملائكة كانت تحج البيت قبل آدم ثم حجه آدم عليه السلام وروى عن مجاهد وعمرو بن دينار أن ابراهيم عليه السلام انشاه بامر الله اياه وقال الحسن أول من حج البيت ابراهيم واختلف في الباني منهما للبيت فقال ابن عباس كان ابراهيم يبني واسماعيل يناوله الحجارة وهذا يدل على جواز اضافة فعل البناء اليهما وان كان أحدهما معينا فيه ومن أجل ذلك قلنا في قوله عليه السلام لعائشة لو قدمت قبلي لغسلتك ودفنتك

يعني

يعنى اعنت فى غسلك وقال السدى وعبيد بن عمير هما بنياه جميعاً وقيل فى رواية شاذة ان ابراهيم عليه السلام وحده رفعها وكان اسماعيل صغيراً فى وقت رفعها وهو غلط لان الله تعالى قد أضاف الفعل اليهما وذلك يطلق عليهما اذا رفعاه جميعاً أو رفع أحدهما وناوله الآخر الحجارة والوجهان الاولان جائزان والوجه الثالث لا يجوز ولما قال تعالى (طهرا بيتى للطائفين) وقال فى آية أخرى (وليطوفوا بالبيت العتيق) اقتضى ذلك الطواف بجميع البيت وروى هشام عن عروة عن أبيه عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أهل الجاهلية اقتصروا فى بناء الكعبة فادخلى الحجر وصلى عنده ولذلك طاف النبى عليه السلام وأصحابه حول الحجر ليحصل اليقين بالطواف بجميع البيت ولذلك أدخله ابن الزبير فى البيت لما بناه حين احترق ثم لما جاء الحجاج أخرجه منه * قوله تعالى (ربنا تقبل منا) معناه يقولان ربنا تقبل فحذف لدلالة الكلام عليه كقوله تعالى (والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم) يعنى يقولون اخرجوا أنفسكم والتقبل هو ايجاب الثواب على العمل وقد تضمن ذلك كون بناء المساجد قربة لانهما بنياه لله تعالى فاخبر باستحقاق الثواب به وهو كقوله صلى الله عليه وسلم (من بنى مسجداً ولو مثل مفحص قطاة بنى الله له بيتاً فى الجنة) * قوله تعالى (وأرنا مناسكنا) يقال ان أصل النسك فى اللغة الغسل يقال منه نسك ثوبه اذا غسله وقد انشد فيه بيت شعر

ولا ينبت المرعى سباخ عراعر * ولو نسكت بالماء ستة أشهر

وفى الشرع اسم للعبادة يقال رجل ناسك أى عابد وقال البراء بن عازب خرج النبى صلى الله عليه وسلم يوم الاضحى فقال ان أول نسكنا فى هذا اليوم الصلاة ثم الذبح فسمى الصلاة نسكا والذبيحة على وجه القربة تسمى نسكا قال الله تعالى (ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) يعنى ذبح شاة ومناسك الحج ما يقتضيه من الذبح وسائر أفعاله قال النبى صلى الله عليه وسلم حين دخل مكة (خذوا عنى مناسككم) والاظهر من معنى قوله (وأرنا مناسكنا) سائر أعمال الحج لان الله تعالى أمرهما ببناء البيت للحج وقد روى ابن أبى ليلى عن ابن أبى مليكة عن عبد الله بن عمر عن النبى عليه السلام قال أتى جبريل ابراهيم عليهما السلام فراح به الى مكة ثم منى وذكر أفعال الحج على نحو ما فعله النبى صلى الله عليه وسلم فى حجته قال ثم أوحى الله الى نبيه صلى الله عليه وسلم (أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا) وكذلك أرسل النبى عليه السلام الى قوم بعرفات وقوف خلفه وهو واقف بها فقال كونوا على مشاعركم فانكم على ارث من ارث ابراهيم عليه السلام

* قوله تعالى (ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه) يدل على لزوم اتباع ابراهيم فى شرائعه فيما لم يثبت نسخه وافاد بذلك أن من رغب عن ملة محمد صلى الله عليه وسلم فهو راغب عن ملة ابراهيم اذ كانت ملة النبي عليه السلام منتظمة لملة ابراهيم وزائدة عليها

﴿ باب ميراث الجد ﴾

قال الله تعالى (أم كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدى قالوا نعبد الهك واله آبائك ابرهيم واسمعيل واسحق الهاً واحداً) فسمى الجد والعم كل واحد منهما اباً وقال تعالى حاكيا عن يوسف عليه السلام (واتبعت ملة آبائي ابراهيم واسحق ويعقوب) وقد احتج ابن عباس بذلك فى توريث الجد دون الاخوة وروى الحجاج عن عطاء عن ابن عباس قال من شاء لاعنته عند الحجر الاسود أن الجد اب والله ماذكر الله جداً ولا جدة الا انهم الآباء (واتبعت ملة آبائي ابرهيم واسحق ويعقوب) واحتجاج ابن عباس فى توريث الجد دون الاخوة وانزاله منزلة الاب فى الميراث عند فقده يقتضى جواز الاحتجاج بظاهر قوله تعالى (وورثه أبواه فلامه الثلث) فى استحقاقه الثلثين دون الاخوة كما يستحق الاب دونهم اذا كان باقياً ودل ذلك على أن اطلاق اسم الاب يتناول الجد فاقتضى ذلك أن لا يختلف حكمه وحكم الاب فى الميراث اذا لم يكن اب وهو مذهب أبي بكر الصديق فى آخرين من الصحابة قال عثمان قضى أبو بكر أن الجد أب وأطلق اسم الابوة عليه وهو قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد ومالك والشافعى بقول زيد بن ثابت فى الجد انه بمنزلة الاخوة مالم تنقصه المقاسمة من الثلث فيعطى الثلث ولم ينقص منه شيئاً وقال ابن أبي ليلى بقول على بن ابى طالب عليه السلام فى الجد انه بمنزلة أحد الاخوة مالم تنقصه المقاسمة من السدس فيعطى السدس ولم ينقص منه شيئاً وقد ذكرنا اختلاف الصحابة فيه فى شرح مختصر الطحاوى والحجاج للفرق المختلفين فيه الا ان الحجاج بالآية فيه من وجهين احدهما ظاهر تسمية الله تعالى اياه ابا والثانى احتجاج ابن عباس بذلك واطلاقه ان الجد اب وكذلك أبو بكر الصديق لانهما من أهل اللسان لا يخفى عليهما حكم الاسماء من طريق اللغة وان كانا أطلقاه من جهة الشرع فحجته ثابتة اذ كانت اسماء الشرع طريقها التوقيف ومن يدفع الاحتجاج بهذا الظاهر يقول ان الله تعالى قد سمى العم ابا فى الآية لذكره اسماعيل فيها وهو عمه ولا يقوم مقام الاب وقد قال النبي صلى الله

عليه

عليه وسلم ردوا على أبي يعني العباس وهو عمه * قال أبو بكر ويعترض عليه من جهة
أن الجد انما سمى ابا على وجه المجاز لجواز انتفاء اسم الاب عنه لانك لو قلت للجد انه
ليس باب لكان ذلك نفيا صحيحا واسماء الحقائق لا تنتفى عن مسمياتها بحال ومن جهة
أخرى ان الجد انما سمى أبا بتقييد والاطلاق لا يتناوله فلا يصح الاحتجاج فيه
بعموم لفظ الابوين فى الآية ومن جهة أخرى أن الاب الادنى فى قوله تعالى (وورثه
أبواه) مراد بالآية فلا جائز أن يراد به الجد لانه مجاز ولا يتناول الاطلاق للحقيقة
والمجاز فى لفظ واحد * قال أبو بكر فاما دفع الاحتجاج بعموم لفظ الاب فى اثبات
الجد أبا من حيث سمى العم ابا فى الآية مع اتفاق الجميع على انه لا يقوم مقام الاب بحال
فانه مما لا يعتمد لان اطلاق اسم الاب ان كان يتناول الجد والعم فى اللغة والشرع
فجائز اعتبار عمومه فى سائر ما أطلق فيه فان خص العم بحكم دون الجد لا يمنع ذلك بقاء
حكم العموم فى الجد ويختلفان أيضا فى المعنى من قبل أن الاب انما سمى بهذا الاسم
لان الابن منسوب اليه بالولاد وهذا المعنى موجود فى الجد وان كانا يختلفان من
جهة أخرى أن بينه وبين الجد واسطة وهو الاب ولا واسطة بينه وبين الاب والعم
ليست له هذه المنزلة اذ لا نسبة بينه وبينه من طريق الولاد ألا ترى أن الجد وان بعد فى
المعنى بمعنى من قرب فى اطلاق الاسم وفى الحكم جميعا اذا لم يكن من هو أقرب منه
فكان للجد هذا الضرب من الاختصاص فجائز أن يتناوله اطلاق اسم الاب ولما لم
يكن للعم هذه المزية لم يسم به مطلقا ولا يعقل منه أيضا الا بتقييد والجد مساو للاب
فى معنى الولاد فجائز أن يتناوله اسم الاب وأن يكون حكمه عند فقده حكمه وأما من
دفع ذلك من جهة أن تسمية الجد باسم الاب مجاز وان الاب الادنى مراد بالآية فغير
جائز ارادة الجد به لانتفاء أن يكون اسم واحد مجازا حقيقة فغير واجب من قبل انه
جائز أن يقال أن المعنى الذى من أجله سمى الاب بهذا الاسم وهو النسبة اليه من طريق
الولاد موجود فى الجد ولم يختلف المعنى الذى من اجله قد سمى كل واحد منهما فجاز
اطلاق الاسم عليهما وان كان أحدهما أخص به من الآخر كالاخوة يتناول جميعهم
هذا الاسم لأب كانوا اولأب وأم ويكون الذى للأب والأم أولى بالميراث وسائر
احكام الاخوة من الذين للأب والاسم فيهما جميعا حقيقة وليس يمتنع ان يكون الاسم
حقيقة فى معنيين وان كان الاطلاق انما يتناول احدهما دون الآخر ألا يرى ان
اسم النجم يقع على كل واحد من نجوم السماء حقيقة والاطلاق عند العرب يتناول
النجم الذى هو الثريا يقول القائل منهم فعلت كذا وكذا والنجم على قمة الرأس يعنى

الثريا ولا تعقل العرب بقولها طلع النجم عند الاطلاق غير الثريا وقد سموا هذا الاسم لسائر نجوم السماء على الحقيقة فكذلك اسم الأب لا يمتنع عند المحتج بما وصفنا أن يتناول الأب والجد على الحقيقة وان اختص الاب به فى بعض الاحوال ولا يكون فى استعمال اسم الأب فى الأب الادنى والجد ايجاب كون لفظة واحدة حقيقة مجازاً فان قيل لو كان اسم الأب مختصا بالنسبة من طريق الولاد للحق الام هذا الاسم لوجود الولاد فيها فكان الواجب ان تسمى الأم اباو كانت الأم أولى بذلك من الاب والجد الوجود الولادة حقيقة منها قيل له لا يجب ذلك لأنهم قد خصوا الام باسم دونه ليفرقوا بينها وبينه وان كان الولد منسوبا الى كل واحد منهما بالولاد وقد سمى الله تعالى الام اباحين جمعها مع الاب فقال تعالى (ولأبويه لكل واحد منهما السدس) ومما يحتج لابى بكر الصديق وللقائلين بقوله ان الجد يجتمع له الاستحقاق بالنسبة والتعصيب معاً ألا ترى انه لو تركا بنتاً وجداً كان للبنت النصف وللجد السدس وما بقى بالنسبة والتعصيب كما لو ترك بنتا وابا يستحق بالنسبة والتعصيب معاً فى حال واحدة فوجب ان يكون بمنزلته فى استحقاق الميراث دون الاخوة والاخوات ووجه آخر وهو ان الجد يستحق بالتعصيب من طريق الولاد فوجب أن يكون بمنزلة الاب فى نفى مشاركة الاخوة اذ كانت الاخوة انما تستحقه بالتعصيب منفرداً عن الولاد ووجه آخر فى نفى الشركة بينه وبين الاخوة على وجه المقاسمة وهو ان الجد يستحق السدس مع الابن كما يستحقه الاب معه فلما لم يستحق الاخوة مع الاب بهذه العلة وجب ان لا يجب لهم ذلك مع الجد * فان قيل الام تستحق السدس مع الابن ولم ينتف بذلك توريث الاخوة معها * قيل له انما نصف بهذه العلة لنفى الشركة بينه وبين الاخوة على وجه المقاسمة واذا انتفت الشركة بينهم وبينه فى المقاسمة اذا انفردوا معه سقط الميراث لان كل من ورثهم معه يوجب القسمة بينه وبينهم اذا لم يكن غيرهم على اعتبار منهم فى الثلث أو السدس واما الام فلا تقع بينها وبين الاخوة مقاسمة بحال ونفى القسمة لا ينفى ميراثهم ونفى مقاسمة الاخوة للجد اذا انفردوا يوجب اسقاط ميراثهم معه اذ كان من يورثهم معه انما يورثهم بالمقاسمة وايجاب الشركة بينهم وبينه فلما سقط المقاسمة بما وصفنا سقط ميراثهم معه اذ ليس فيه الا قولان قول من يسقط معه ميراثهم رأساً وقول من يوجب المقاسمة فلما بطلت المقاسمة بما وصفنا ثبت سقوط ميراثهم معه فان قال قائل ان الجد يدلى بابنه وهو أبو الميت والاخ يدلى بابيه فوجبت الشركة بينهما كمن ترك اباه وابنه قيل له هذا غلط من وجهين أحدهما انه لو صح هذا الاعتبار لما

وجبت المقاسمة بين الجد والاخ بل كان الواجب ان يكون للجد السدس وللاخ ما بقى كمن ترك ابا وابنا للاب السدس والباقى للابن والوجه الآخر انه يوجب ان يكون الميت اذا ترك جدا ب وعما ان يقاسمه العم لان جد الاب يدلى بالجد الادنى والعم ايضا يدلى به لانه ابنه فلما اتفق الجميع على سقوط ميراث العم مع جد الاب مع وجود العلة التى وصفت دل ذلك على انتقاضها وفسادها ويلزمه ايضا على هذا الاعتلال ان ابن الاخ يشارك الجد فى الميراث لانه يقول ان ابن ابن الاب والجد أب الاب ولو ترك ابا وابن ابن كان للاب السدس وما بقى لابن الابن * قوله تعالى (تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون) يدل على ثلاثة معان احدها ان الابناء لا يثابون على طاعة الآباء ولا يعذبون على ذنوبهم وفيه ابطال مذهب من يجيز تعذيب أولاد المشركين بذنوب الآباء ويبطل مذهب من يزعم من اليهود ان الله تعالى يغفر لهم ذنوبهم بصلاح آبائهم وقد ذكر الله تعالى هذا المعنى فى نظائر ذلك من الآيات نحو قوله تعالى (ولا تكسب كل نفس الا عليها) (ولا تزر وازرة وزر اخرى) وقال(فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم) وقد بين ذلك النبى صلى الله عليه وسلم حين قال لابى رمثة ورآه مع ابنه أهو ابنك فقال نعم قال أما انه لا يجنى عليك ولا تجنى عليه وقال عليه السلام يا بنى هاشم لا تاتينى الناس باعمالهم وتاتونى بانسابكم فاقول لا أغنى عنكم من الله شيأ وقال عليه السلام (من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه)قوله تعالى(فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم) اخبار بكفاية الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم امر أعدائه فكفاه مع كثرة عددهم وحرصهم فوجد مخبره على ما أخبر به وهو نحو قوله تعالى (والله يعصمك من الناس)فعصمه منهم وحرسه من غوائلهم وكيدهم وهو دلالة على صحة نبوته اذ غير جائز اتفاق وجود مخبره على ما أخبر به فى جميع أحواله الا وهو من عند الله تعالى عالم الغيب والشهادة اذ غير جائز وجود مخبر أخبار المتخرصين والكاذبين على حسب ما يخبرون بل أكثر أخبارهم كذب وزور يظهر بطلانه لسامعيه وانما يتفق لهم ذلك فى الشاذ النادر ان اتفق قوله تعالى(سيقول السفهاء من الناس ما ولهم عن قبلتهم التى كانوا عليها) قال أبو بكر لم يختلف المسلمون أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى بمكة الى بيت المقدس وبعد الهجرة مدة من الزمان فقال ابن عباس والبراء بن عازب كان التحويل الى الكعبة بعد مقدم النبى صلى الله عليه وسلم لسبعة عشر شهرا وقال قتادة لستة عشر وروى عن أنس بن مالك انه تسعة اشهر او عشرة اشهر ثم امره الله تعالى بالتوجه الى الكعبة وقد نص الله فى هذه الآيات على ان الصلاة كانت الى غير الكعبة ثم حولها اليها

بقوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس ما ولهم عن قبلتهم التى كانوا عليها) الآية وقوله تعالى (وما جعلنا القبلة التى كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه) وقوله تعالى * قد نرى تقلب فى وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضيها فهذه الآيات كلها دالة على ان النبى صلى الله عليه وسلم قد كان يصلى الى غير الكعبة وبعد ذلك حوله اليها وهذا يبطل قول من يقول ليس فى شريعة النبى ناسخ ولا منسوخ ثم اختلف فى توجه النبى صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس هل كان فرضا لا يجوز غيره او كان مخيرا فى توجهه اليها والى غيرها فقال الربيع بن انس كان مخيرا فى ذلك وقال ابن عباس كان الفرض التوجه اليه بلا تخيير وأى الوجهين كان فقد كان التوجه فرضا لمن يفعله لان التخيير لا يخرجه من أن يكون فرضا ككفارة اليمين أيها كفر به فهو الفرض وكفعل الصلاة فى أول الوقت واوسطه وآخره وحدثنا جعفر بن محمد اليمان قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن على بن ابى طلحة عن ابن عباس قال أول ما نسخ من القرآن شأن القبلة وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما هاجر الى المدينة امره الله تعالى ان يستقبل بيت المقدس ففرحت اليهود بذلك فاستقبله رسول الله صلى الله عليه وسلم بضعة عشر شهرا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب قبلة ابيه ابراهيم عليه السلام ويدعو الله تعالى وينظر الى السماء فانزل الله (قد نرى تقلب وجهك فى السماء) الآية وذكر القصة فاخبر ابن عباس ان الفرض كان التوجه الى بيت المقدس وانه نسخ بهذه الآية وهذا لا دلالة فيه على قول من يقول ان الفرض كان التوجه اليه بلا تخيير ولانه جائز ان يكون كان الفرض على وجه التخيير وورد النسخ على التخيير وقصروا على التوجه الى الكعبة بلا تخيير وقد روى ان النفر الذين قصدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة للبيعة قبل الهجرة كان فيهم البراء بن معرور فتوجه بصلاته الى الكعبة فى طريقه وابى الآخرون وقالوا ان النبى صلى الله عليه وسلم يتوجه الى بيت المقدس فلما قدموا مكة سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال له فقال قد كنت على قبلة يعنى بيت المقدس لو ثبت عليها اجزك أو لم يامره باستئناف الصلاة فدل على انهم كانوا مخيرين وان كان اختار التوجه الى بيت المقدس فان قيل قال ابن عباس ان ذلك أول ما نسخ من القرآن الامر بالتوجه الى بيت المقدس قيل له جائز ان يكون المراد من القرآن المنسوخ التلاوة وجائز ان يكون قوله (سيقول السفهاء من الناس ما ولهم عن قبلتهم التى كانوا عليها) وكان نزول ذلك قبل النسخ وفيه اخبار بانهم على قبلة غيرها وجائز ان يريد اول ما نسخ من القرآن فيكون

مراده

مراده الناسخ من القرآن دون المنسوخ وروى ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال أول ما نسخ من القرآن شان القبلة قال الله تعالى (ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله) ثم انزل الله تعالى (سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها) الى قوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام) وهذا الخبر يدل على معنيين احدهما انه كانوا مخيرين فى التوجه الى حيث شاؤا والثانى ان المنسوخ من القرآن هذا التخيير المذكور فى هذه الآية بقوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام) وقوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس) قيل فيه انه أراد بذكر السفهاء ههنا اليهود وانهم الذين عابوا تحويل القبلة وروى ذلك عن ابن عباس والبراء بن عازب وارادوا به انكار النسخ لان قوما منهم لا يرون النسخ وقيل أنهم قالوا يا محمد ما ولاك عن قبلتك التى كنت عليها ارجع اليها نتبعك ونؤمن بك وانما ارادوا فتنته فكان انكار اليهود لتحويله عن القبلة الاولى الى الثانية على أحد هذين الوجهين وقال الحسن لما حول رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الكعبة من بيت المقدس قال مشركو العرب يا محمد رغبت من ملة آبائك ثم رجعت اليها آنفا والله لترجعن الى دينهم وقد بين الله تعالى المعنى الذى من أجله نقلهم الله تعالى عن القبلة الاولى الى الثانية بقوله تعالى (وما جعلنا القبلة التى كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه) وقيل انهم كانوا امروا بمكة ان يتوجهوا الى بيت المقدس ليتميزوا من المشركين الذين كانوا بحضرتهم يتوجهون الى الكعبة فلما هاجر النبى صلى الله عليه وسلم الى المدينة كانت اليهود المجاورون للمدينة يتوجهون الى بيت المقدس فنقلوا الى الكعبة ليتميزوا من هؤلاء كما تميزوا من المشركين بمكة باختلاف القبلتين فاحتج الله تعالى على اليهود فى انكارها النسخ بقوله تعالى قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء الى صراط مستقيم ووجه الاحتجاج به انه اذا كان المشرق والمغرب لله فالتوجه اليهما سواء لا فرق بينهما فى العقول والله تعالى يخص بذلك أى الجهات شاء على وجه المصلحة فى الدين والهداية الى الطريق المستقيم ومن جهة اخرى ان اليهود زعمت ان الارض المقدسة اولى بالتوجه اليها لانها من مواطن الانبياء عليهم السلام وقد شرفها تعالى وعظمها فلا وجه للتولى عنها فابطل الله قولهم ذلك بان المواطن من المشرق والمغرب لله تعالى يخص منها ما يشاء فى كل زمان على حسب ما يعلم من المصلحة فيه للعباد اذ كانت المواطن بانفسها لا تستحق التفضيل وانما توصف بذلك على حسب ما يوجب الله تعالى تعظيمها لتفضيل الاعمال فيها قال ابو بكر هذه الآية يحتج بها من يجوز نسخ السنة بالقرآن لان النبى عليه السلام كان

يصلى الى بيت المقدس وليس فى القرآن ذكر ذلك ثم نسخ بهذه الآية ومن يابى ذلك يقول ذكر ابن عباس انه نسخ قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله فكان التوجه الى حيث كان من الجهات فى مضمون الآية ثم نسخ بالتوجه الى الكعبة * قال ابو بكر وقوله (فاينما تولوا فثم وجه الله) ليس بمنسوخ عندنا بل هو مستعمل الحكم فى المجتهد اذا صلى الى غير جهة الكعبة وفى الخائف وفى الصلاة على الراحلة وقد روى ابن عمر وعامر بن ربيعة انها نزلت فى المجتهد اذا تبين انه صلى الى غير جهة الكعبة وعن ابن عمر أيضاً انه فيمن صلى على راحلته ومتى امكننا استعمال الآية من غير ايجاب نسخ لها لم يجز لنا الحكم بنسخها وقد تكلمنا فى هذه المسئلة فى الاصول بما يغنى ويكفى * وفى هذه الآية حكم آخر وهو ماروى حماد بن سلمة عن ثابت عن انس بن مالك أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى نحو البيت المقدس فنزلت (فول وجهك شطر المسجد الحرام) فنادى منادى رسول الله صلى الله عليه وسلم قد امرتم أن توجهوا وجوهكم شطر المسجد الحرام فحولت بنو سلمة وجوهها نحو البيت وهم ركوع وقد روى عبدالعزيز بن مسلم عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر قال بينما الناس فى صلاة الصبح بقباء اذ جاءهم رجل فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أنزل عليه قرآن وأمر أن يستقبل الكعبة الا فاستقبلوها فاستداروا كهيئتهم الى الكعبة وكان وجه الناس الى الشام وروى اسرائيل عن أبى اسحق عن البراء قال لما صرف النبى صلى الله عليه وسلم الى الكعبة بعد نزول قوله تعالى (قد نرى تقلب وجهك فى السماء) مر رجل صلى مع النبى صلى الله عليه وسلم على نفر من الانصار وهم يصلون نحو بيت المقدس فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد صلى الى الكعبة فانحرفوا قبل أن يركعوا وهم فى صلاتهم * قال أبو بكر وهذا خبر صحيح مستفيض فى أيدى أهل العلم قد تلقوه بالقبول فصار فى حيز التواتر الموجب للعلم وهو أصل فى المجتهد اذا تبين له جهة القبلة فى الصلاة انه يتوجه اليها (١) ولا يستقبلها وكذلك الامة اذا اعتقت فى الصلاة انها تاخذ قناعها وتبنى وهو أصل فى قبول خبر الواحد فى أمر الدين لان الانصار قبلت خبر الواحد المخبر لهم بذلك فاستداروا الى الكعبة بالنداء فى تحويل القبلة ومن جهة أخرى أمر النبى عليه السلام المنادى بالنداء فى تحويل القبلة ولولا انهم لزمهم قبول خبر الواحد لم يكن لامر النبى عليه السلام بالنداء وجه ولا فائدة * فان قال قائل من أصلكم ان ما يثبت من طريق يوجب العلم لا يجوز قبول خبر الواحد فى رفعه وقد كان

(١) قوله (ولا يستقبلها) اى لا يستانف الصلاة

القوم

القوم متوجهين الى بيت المقدس بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم اياهم عليه ثم تركوه الى غيره بخبر الواحد * قيل له لانهم لم يكونوا على يقين من بقاء الحكم الاول بعد غيبتهم عن حضرته لتجويزهم ورود النسخ فكانوا في بقاء الحكم الاول على غالب الظن دون اليقين فلذلك قبلوا اخبر الواحد في رفعه * فان قال قائل هلا أجزتم للمتيمم البناء على صلاته اذا وجد الماء كما بنى هؤلاء عليها بعد تحويل القبلة * قيل له هو مفارق لما ذكرت من قبل أن تجويز البناء للمتيمم لا يوجب عليه الوضوء ويجيز له البناء بالتيمم مع وجود الماء والقوم حين بلغهم تحويل القبلة استداروا اليها ولم يبقوا على الجهة التي كانوا متوجهين اليها فنظير القبلة أن يؤمر المتيمم بالوضوء والبناء ولا خلاف أن المتيمم اذا لزمه الوضوء لم يجز البناء عليه ومن جهة أخرى أن أصل الفرض للمتيمم انما هو الطهارة بالماء والتراب بدل منه فاذا وجد الماء عاد الى أصل فرضه كالماسح على الخفين اذا خرج وقت مسحه فلا يبني فكذلك المتيمم ولم يكن أصل فرض المصلين الى بيت المقدس حين دخلوا فيها الصلاة الى الكعبة وانما ذلك فرض لزمهم في الحال وكذلك الامة اذا أعتقت في الصلاة لم يكن عليها قبل ذلك فرض الستر وانما هو فرض لزمها في الحال فاشبهت الانصار حين علمت بتحويل القبلة وكذلك المجتهد فرضه التوجه الى الجهة التي اداه اليها اجتهاده لا فرض عليه غير ذلك بقوله (فاينما تولوا فثم وجه الله) فانما انتقل من فرض الى فرض ولم ينتقل من بدل الى أصل الفرض وفي الآية حكم آخر وهو أن فعل الانصار في ذلك على ما وصفنا أصل في أن الاوامر والزواجر انما يتعلق أحكامها بالعلم ومن أجل ذلك قال أصحابنا فيمن أسلم في دار الحرب ولم يعلم ان عليه صلاة ثم خرج الى دار الاسلام انه لا قضاء عليه فيما ترك لان ذلك يلزم من طريق السمع ومالم يعلمه لا يتعلق عليه حكمه كما لم يتعلق حكم التحويل على الانصار قبل بلوغهم الخبر وهو أصل في ان الوكالات والمضاربات ونحوهما من أوامر العباد لا ينسخ شيء منها اذا فسخها من له الفسخ الا بعد علم الآخر بها وكذلك لا يتعلق حكم الامر بها على من لم يبلغه ولذلك قالوا لا يجوز تصرف الوكيل قبل العلم بالوكالة والله أعلم بالصواب

باب القول في صحة الاجماع

قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) قال أهل اللغة الوسط العدل وهو الذي بين المقصر والغالي وقيل هو الخيار والمعنى واحد لان

العدل هو الخيار * قال زهير

هم وسط يرضى الانام بحكمهم * اذا طرقت احدى الليالى بمعظم

وقوله تعالى (لتكونوا شهداء على الناس) معناه كى تكونوا ولان تكونوا كذلك وقيل فى الشهداء انهم يشهدون على الناس باعمالهم التى خالفوا الحق فيها فى الدنيا والآخرة كقوله تعالى (وجىء بالنبيين والشهداء) وقيل فيه انهم يشهدون للانبياء عليهم السلام على أممهم المكذبين بانهم قد بلغوهم لاعلام النبي عليه السلام اياهم * وقيل لتكونوا حجة فيما تشهدون كما أن النبى صلى الله عليه وسلم شهيد بمعنى حجة دون كل واحد منها * قال أبو بكر وكل هذه المعانى يحتملها اللفظ وجائز أن يكون باجمعها مراد الله تعالى فيشهدون على الناس باعمالهم فى الدنيا والآخرة ويشهدون للانبياء عليهم السلام على أممهم بالتكذيب لاخبار الله تعالى اياهم بذلك وهم مع ذلك حجة على من جاء بعدهم فى نقل الشريعة وفيما حكموا به واعتقدوه من أحكام الله تعالى وفى هذه الآية دلالة على صحة اجماع الامة من وجهين أحدهما وصفه اياها بالعدالة وانها خيار وذلك يقتضى تصديقها والحكم بصحة قولها ونافى لاجماعها على الضلال والوجه الآخر قوله (لتكونوا شهداء على الناس) بمعنى الحجة عليهم كما ان الرسول لما كان حجة عليهم وصفه بانه شهيد عليهم ولما جعلهم الله تعالى شهداء على غيرهم فقد حكم لهم بالعدالة وقبول القول لان شهداء الله تعالى لا يكونون كفاراً ولا ضلالا فاقتضت الآية أن يكونوا شهداء فى الآخرة على من شاهدوا فى كل عصر باعمالهم دون من مات قبل زمنهم كما جعل النبى صلى الله عليه وسلم شهيداً على من كان فى عصره هذا اذا أريد بالشهادة عليهم باعمالهم فى الآخرة فاما اذا أريد بالشهادة الحجة فذلك حجة على من شاهدوهم من أهل العصر الثانى وعلى من جاء بعدهم الى يوم القيامة كما كان النبى صلى الله عليه وسلم حجة على جميع الامة أولها وآخرها ولان حجة الله اذا ثبتت فى وقت فهى ثابتة أبداً ويدلك على فرق ما بين الشهادة على الاعمال فى الآخرة والشهادة التى هى الحجة قوله تعالى (فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا) لما أراد الشهادة على أعمالهم خص أهل عصره ومن شاهده بها وكما قال تعالى حاكيا عن عيسى صلوات الله عليه (وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم) فتبين أن الشهادة بالاعمال انما هى مخصوصة بحال الشهادة وأما الشهادة التى هى الحجة فلا تختص بها أول الامة وآخرها فى كون النبى صلى الله عليه وسلم حجة عليهم كذلك أهل كل عصر لما كانوا شهداء الله من طريق الحجة وجب

أن يكونوا حجة على أهل عصرهم الداخلين معهم فى اجماعهم وعلى من بعدهم من سائر أهل الاعصار فهو يدل على أن أهل عصر اذا أجمعوا على شيء ثم خرج بعضهم عن اجماعهم انه محجوج بالاجماع المتقدم لان النبي صلى الله عليه وسلم قد شهد لهذه الجماعة بصحة قولها وجعلها حجة ودليلا فالخارج عنها بعد ذلك تارك لحكم دليله وحجته اذ غير جائز وجود دليل الله تعالى عاريا عن مدلوله ويستحيل وجود النسخ بعد النبي صلى الله عليه وسلم فيترك حكمه من طريق النسخ فدل ذلك على أن الاجماع فى أى حال حصل من الامة فهو حجة لله عز وجل غير سائغ لاحد تركه ولا الخروج عنه ومن حيث دلت الآية على صحة اجماع الصدر الاول فهى دالة على صحة اجماع أهل الاعصار اذ لم يخصص بذلك أهل عصر دون عصر ولو جاز الاقتصار بحكم الآية على اجماع الصدر الاول دون أهل سائر الاعصار لجاز الاقتصار به على اجماع أهل سائر الاعصار دون الصدر الاول * فان قال قائل لما قال (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) فوجه الخطاب الى الموجودين فى حال نزوله دل ذلك على انهم هم المخصوصون به دون غيرهم فلا يدخلون فى حكمهم الا بدلالة * قيل له هذا غلط لان قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) هو خطاب لجميع الامة أولها وآخرها من كان منهم موجودا فى وقت نزول الآية ومن جاء بعدهم الى قيام الساعة كما أن قوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) وقوله (كتب عليكم القصاص) ونحو ذلك من الآى خطاب لجميع الامة كما كان النبي صلى الله عليه وسلم مبعوثا الى جميعها من كان منهم موجودا فى عصره ومن جاء بعده قال الله تعالى (انا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا) وقال تعالى (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) وما أحسب مسلما يستجيز اطلاق القول بان النبي عليه السلام لم يكن مبعوثا الى جميع الامة أولها وآخرها وانه لم يكن حجة عليها وشاهدا وانه لم يكن رحمة لكافتها فان قال قائل لما قال الله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) واسم الامة يتناول الموجودين فى عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومن جاء بعدهم الى قيام الساعة فانما حكم لجماعتها بالعدالة وقبول الشهادة وليس فيه حكم لاهل عصر واحد بالعدالة وقبول الشهادة فمن أين حكمت لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم قيل له لما جعل من حكم له بالعدالة حجة على غيره فيما يخبر به أو يعتقده من أحكام الله تعالى وكان معلوما أن ذلك صفة قد حصلت له فى الدنيا واخبر تعالى بانهم شهداء على الناس فلو اعتبر أول الامة وآخرها فى كونها حجة لله عليهم لعلمنا أن المراد أهل كل عصر

مطلب
يستحيل وجود النسخ بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

لان أهــل كل عصر يجوز أن يسموا أمة اذ كانت الامة اسما للجماعة التى تؤم جهة واحدة وأهل كل عصر على حيالهم يتناولهم هذا الاسم وليس يمنع اطلاق لفظ الامة والمراد أهل عصر ألا ترى انك تقول أجمعت الامــة على تحريم الله تعــالى الامهات والاخوات ونقلت الامة والقرآن ويكون ذلك اطلاقاً صحيحاً قيل أن يوجــد آخر القوم فثبت بذلك أن مراد الله تعالى بذلك أهل كل عصر وأيضاً فانما قال الله تعالى (جعلناكم أمة وسطاً) فعبر عنهم بلفظ منــكرحين وصفهم بهذه الصــفة وجعلهم حجة وهذا يقتضى أهل كل عصر اذ كان قوله (جعلناكم) خطاباً للجميع والصفة لاحقة بكل أمة من المخاطبين ألا ترى الى قوله (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق) وجميع قوم موسى أمة له وسمى بعضهم على الانفراد أمة لما وصفهم بما وصفهم به فثبت بذلك أن أهــل كل عصر جائز أن يسمو أمة وان كان الاسم قد يلحق أول الامــة وآخرها وفى الآية دلالة على أن من ظهر كفره «١» نحو المشبهة ومن صرح بالجبر وعرف ذلك منــه لا يعتد به فى الاجماع وكذلك من ظهر فسقه لا يعتد به فى الاجماع من نحو الخوارج والروافض وسواء من فسق من طريق الفعل أو من طريق الاعتقاد لان الله تعالى انمــا جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخير وهذه الصفة لا تلحق الــكفار ولا الفساق ولا يختلف فى ذلك حكم من فسق أو كفر بالتأويل أو برد النص اذ الجميع شملهم صفة الذم ولا يلحقهم صفة العدالة بحال والله أعلم

(باب استقبال القبلة)

قال الله تعالى ﴿ قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها ﴾ قيــل أن التقلب هو التحول وأن النبى صلى الله عليه وسلم انمــا كان يقلب وجهه فى السماء لانه كان وعد بالتحويل الى الــكعبة فكان منتظراً لنزول الوحى به وكان يسأل الله ذلك فاذن الله تعالى له فيه لان الانبياء صلوات الله عليهم لا يسألون الله الا بعد الاذن لانهــم لا يأمنون أن لا يكون فيه صلاح ولا يجيبهم الله فيكون فتنة على قومه فهذا هو معنى تقلب وجهه فى السماء * وقد قيل فيه أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يحب أن يحوله الله تعالى الى الــكعبة مخالفة لليهود وتميزاً منهم وروى ذلك عن مجاهد وقال ابن عباس أحب ذلك لانهم قبلة ابراهيم عليه الســلام وقيل انه أحب ذلك استدعاء للعرب الى الايمــان وهو معنى قوله (فلنولينك قبلة ترضاها) وقوله (فول وجهك شطر

(قوله نحو المشبهة) فيه نظر يعلم بمراجعته الكتب الفقهية

المسجد

المسجد الحرام) فان أهل اللغة قد قالوا ان الشطر اسم مشترك يقع على معنيين أحدهما النصف يقال شطرت الشيء أي جعلته نصفين ويقولون في مثل لهم أحلب حلبا لك شطره أي نصفه والثاني نحوه وتلقاؤه ولا خلاف أن مراد الآية هو المعنى الثاني قاله ابن عباس وأبو العالية ومجاهد والربيع بن أنس ولا يجوز أن يكون المراد المعنى الاول اذ ليس من قول أحد أن عليه استقبال نصف المسجد الحرام * واتفق المسلمون لو انه صلى الى جانب منه اجزأه وفيه دلالة على انه لو أتى ناحية من البيت فتوجه اليها في صلاته أجزأه لانه متوجه شطره ونحوه وانما ذكر الله تعالى التوجه الى ناحية المسجد الحرام ومراده البيت نفسه لانه لا خلاف انه من كان بمكة فتوجه في صلاته نحو المسجد انه لا يجزيه اذا لم يكن محاذيا للبيت * وقوله تعالى (وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) خطاب لمن كان معاينا للكعبة ولمن كان غائبا عنها والمراد لمن كان حاضرها اصابة عينها ولمن كان غائبا عنها النحو الذي هو عنده انه نحو الكعبة وجهتها في غالب ظنه لانه معلوم انه لم يكلف اصابة العين اذ لا سبيل له اليها وقال تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) فمن لم يجد سبيلا الى اصابة عين الكعبة لم يكلفها فعلمنا انه انما هو مكلف ماهو في غالب ظنه انه جهتها ونحوها دون المغيب عند الله تعالى وهذا أحد الاصول الدالة على تجويز الاجتهاد في أحكام الحوادث وان كل واحد من المجتهدين وانما كلف ما يؤديه اليه اجتهاده ويستولى على ظنه ويدل أيضا على أن للمشتبه من الحوادث حقيقة مطلوبة كما أن القبلة حقيقة مطلوبة بالاجتهاد والتحرى ولذلك صح تكليف الاجتهاد في طلبها كما صح تكليف طلب القبلة بالاجتهاد لان لها حقيقة ولو لم يكن هناك قبلة رأسا لما صح تكليفنا طلبها * قوله تعالى (ولكل وجهة هو موليها) الوجهة قيل فيها قبلة روى ذلك عن مجاهد وقال الحسن طريقة وهو ما شرع الله تعالى من الاسلام وروى عن ابن عباس ومجاهد والسدى لاهل كل ملة من اليهود والنصارى وجهة وقال الحسن لكل نبي فالوجهة واحدة وهي الاسلام وان اختلفت الاحكام كقوله تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) قال قتادة هو صلاتهم الى البيت المقدس وصلاتهم الى الكعبة وقيل فيه لكل قوم من المسلمين من أهل سائر الآفاق التي جهات الكعبة وراءها أو قدامها أو عن يمينها أو عن شمالها كانه أفاد انه ليس جهة من جهاتها باولى أن تكون قبلة من غيرها وقد روى ان عبد الله بن عمر كان جالسا بازاء الميزاب فتلا قوله تعالى (فلنولينك قبلة ترضيها) قال هذه القبلة فمن الناس من يظن عنى الميزاب وليس كذلك لانه انما أشار الى الكعبة ولم يرد به تخصيص

جهة الميزاب دون غيرها وكيف يكون ذلك مع قوله تعالى (واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى) وقوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) مع اتفاق المسلمين على ان سائر جهات الكعبة قبلة لموليها وقوله تعالى (ولكل وجهة هو موليها) يدل على أن الذى كلف به من غاب عن حضرة الكعبة انما هو التوجه الى جهتها فى غالب ظنه لا اصابة محاذاتها غير زائل عنها اذ لا سبيل له الى ذلك واذ غير جائز أن يكون جميع من غاب عن حضرتها محاذياً لها * وقوله تعالى (فاستبقوا الخيرات) يعنى والله أعلم المبادرة والمسارعة الى الطاعات وهذا يحتج به فى أن تعجيل الطاعات أفضل من تاخيرها ما لم تقم الدلالة على فضيلة التاخير نحو تعجيل الصلوات فى أول أوقاتها وتعجيل الزكاة والحج وسائر الفروض بعد حضور وقتها ووجود سببها ويحتج به بان الامر على الفور وان جواز التاخير يحتاج الى دلالة وذلك أن الامر اذا كان غير موقت فلا محالة عند الجميع ان فعله على الفور من الخيرات فوجب بمضمون قوله تعالى (فاستبقوا الخيرات) ايجاب تعجيله لانه امر يقتضى الوجوب * قوله تعالى (لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم) من الناس من يحتج به فى الاستثناء من غير جنسه وقد اختلف أهل اللغة فى معناه فقال بعضهم هو استثناء منقطع ومعناه لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضعون موضع الحجة وهو كقوله تعالى (ما لهم به من علم الا اتباع الظن) معناه لكن اتباع الظن * قال النابغة

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتائب

معناه لكن بسيوفهم فلول وليس بعيب وقيل فيه انه اراد بالحجة المحاجة والمجادلة فقال لئلا يكون للناس عليكم حجاج الا الذين ظلموا فانهم يحاجوكم بالباطل وقال أبو عبيدة الا ههنا بمعنى الواو وكانه قال لئلا يكون للناس عليكم حجة ولا الذين ظلموا وانكر ذلك الفراء وأكثر أهل اللغة قال الفراء لا تجيء الا بمعنى الواو الا اذا تقدم استثناء كقول الشاعر

ما بالمدينة دار غير واحدة * دار الخليفة الا دار مروان

كانه قال ما بالمدينة دار الا دار الخليفة ودار مروان وقال قطرب معناه لئلا يكون للناس عليكم حجة الا على الذين ظلموا وانكر هذا بعض النحاة

(باب وجوب ذكر الله تعالى)

قوله تعالى ﴿ فاذكرونى اذكركم ﴾ قد تضمن الامر بذكر الله تعالى وذكرنا اياه

على

على وجوه وقد روى فيه أقاويل عن السلف قيل فيه اذكرونى بطاعتى اذكركم برحمتى وقيل فيه اذكرونى بالثناء بالنعمة اذكركم بالثناء بالطاعة وقيل اذكرونى بالشكر اذكركم بالثواب وقيل فيه اذكرونى بالدعاء اذكركم بالاجابة واللفظ محتمل لهذه المعانى وجميعها مراد الله تعالى لشمول اللفظ واحتماله اياه * فان قيل لا يجوز أن يكون الجميع مراد الله تعالى بلفظ واحد لانه لفظ مشترك لمعان مختلفة * قيل له ليس كذلك لان جميع وجوه الذكر على اختلافها راجعة الى معنى واحد فهو كاسم الانسان يتناول الانثى والذكر والاخوة تتناول الاخوة المتفرقين وكذلك الشركة ونحوها وان وقع على معان مختلفة فان الوجه الذى سمى به الجميع معنى واحد وكذلك ذكر الله تعالى لما كان المعنى فيه طاعته والطاعة تارة بالذكر باللسان وتارة بالعمل بالجوارح وتارة باعتقاد القلب وتارة بالفكر فى دلائله وحججه وتارة فى عظمته وتارة بدعائه ومسئلته جاز ارادة الجميع بلفظ واحد كلفظ الطاعة نفسها جاز ان يراد بها جميع الطاعات على اختلافها اذا ورد الامر بها مطلقاً نحو قوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) وكالمعصية يجوز أن يتناول جميعها لفظ النهى فقوله (فاذكرونى) قد تضمن الامر بسائر وجوه الذكر منها سائر وجوه طاعته وهو أعم الذكر ومنها ذكره باللسان على وجه التعظيم والثناء عليه والذكر على وجه الشكر والاعتراف بنعمه ومنها ذكره بدعاء الناس اليه والتنبيه على دلائله وحججه ووحدانيته وحكمته وذكره بالفكر فى دلائله وآياته وقدرته وعظمته وهذا أفضل الذكر وسائر وجوه الذكر مبنية عليه وتابعة له وبه يصح معناها لان اليقين والطمانينة به تكون قال الله تعالى (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) يعنى والله أعلم ذكر القلب الذى هو الفكر فى دلائل الله تعالى وحججه وآياته وبيناته وكلما ازددت فيها فكراً ازددت طمانينة وسكوناً وهذا هو أفضل الذكر لان سائر الاذكار انما يصح ويثبت حكمها بثبوته وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال (خير الذكر الخفى) حدثنا ابن قانع قال حدثنا عبد الملك بن محمد قال حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى عن اسامة بن زيد عن محمد عن عبد الرحمن عن سعد بن مالك عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال (خير الذكر الخفى وخير الرزق ما يكفى) * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلوة) عقيب قوله (فاذكرونى اذكركم) يدل على أن الصبر وفعل الصلاة لطف فى التمسك بما فى العقول من لزوم ذكر الله تعالى الذى هو الفكر فى دلائله وحججه وقدرته وعظمته وهو مثل قوله تعالى (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) ثم عقبه بقوله

مطلب فى ان ذكر الله تعالى بالتفكر فى دلائله افضل انواع الذكر

(ولذكر الله أكبر) والله أعلم أن ذكر الله تعالى بقلوبكم وهو التفكر فى دلائله أكبر من فعل الصلاة وانما هو معونة ولطف فى التمسك بهذا الذكر وادامته * قوله تعالى (ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون) فيه أخبار باحياء الله تعالى الشهداء بعد موتهم ولا يجوز أن يكون المراد انهم سيحيون يوم القيامة لانه لو كان هذا مراده لما قال (ولكن لا تشعرون)لان قوله (ولكن لا تشعرون) أخبار بفقد علمنا بحياتهم بعد الموت ولو كان المراد الحياة يوم القيامة لكان المؤمنون قد شعروا به وعرفوه قبل ذلك فثبت أن المراد الحياة الحادثة بعد موتهم قبل يوم القيامة واذا جاز أن يكون المؤمنون قد احيوا فى قبورهم قبل يوم القيامة وهم منعمون فيها جاز ان يحيا الكفار فى قبورهم فيعذبوا وهذا يبطل قول من ينكر عذاب القبر * فان قيل لما كان المؤمنون كلهم منعمين بعد الموت فكيف خص المقتولين فى سبيل الله * قيل له جائز أن يكون اختصهم بالذكر تشريفاً لهم على جهة تقديم البشارة بذكر حالهم ثم بين بعد ذلك ما يختصون به فى آية أخرى وهو قوله تعالى (أحياء عند ربهم يرزقون) * فان قيل كيف يجوز أن يكونوا أحياء ونحن نراهم رميماً فى القبور بعد مرور الازمان عليهم قيل له الناس فى هذا على قولين * منهم من يجعل الانسان هو الروح وهو جسم لطيف والنعيم والبؤس انما هو له دون الجثة * ومنهم من يقول ان الانسان هذا الجسم الكثيف المشاهد فهو يقول ان الله تعالى يلطف اجزاء منه بمقدار ما تقوم به البنية الحيوانية ويوصل النعيم اليه وتكون تلك الاجزاء اللطيفة بحيث يشاء الله تعالى أن تكون تعذب أو تنعم على حسب ما يستحقه ثم يفنيه الله تعالى كما يفنى سائر الخلق قبل يوم القيامة ثم يحييه يوم القيامة للحشر وقد حدثنا أبو القاسم عبد الله بن محمد بن اسحاق المروزى قال حدثنا الحسن بن يحيى بن أبى الربيع الجرجانى قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن الزهرى عن كعب بن مالك أن النبى صلى الله عليه وسلم قال (نسمة المسلم طير تعلق فى شجر الجنة حتى يرجعها الى جسده) (١) قوله تعالى (ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون) الى قوله تعالى (وأولئك هم المهتدون) روى عن عطاء والربيع وانس بن مالك ان المراد بهذه المخاطبة أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد الهجرة * قال أبو بكر جائز والله أعلم أن يكون قدم اليهم ذكر ما علم انه يصيبهم فى الله من هذه البلايا والشدائد

مطلب فى ان الانسان هو الروح

(١) هذا الحديث شاهد للمعنى الاول

المعنيين

المعنيين أحدهما ليوطنوا أنفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون ذلك ابعد من الجزع واسهل عليهم بعد الورود والثانى مايتعجلون به من ثواب توطين النفس قوله تعالى (وبشر الصابرين) يعنى والله أعلم على ماقدم ذكره من الشدائد وقوله تعالى (الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون) يعنى اقرارهم فى تلك الحال بالعبودية والملك له وان له ان يبتليهم بما يشاء تعريضا منه لثواب الصبر واستصلاحاً لهم لما هو اعلم به اذهو تعالى غير متهم فى فعل الخير والصلاح اذ كانت افعاله كلها حكمة ففى اقرارهم بالعبودية تفويض الامر اليه ورضى بقضائه فيما يبتليهم به اذ لا يقضى الا بالحق كما قال تعالى (والله يقضى بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشئ) وقال عبدالله بن مسعود لان أخر من السماء أحب الى من أن أقول لشئ قضاه الله تعالى ليته لم يكن * وقوله تعالى (انا لله وإنا اليه راجعون) اقرار بالبعث والنشور واعتراف بان الله تعالى سيجازى الصابرين على قدر استحقاقهم فلا يضيع عنده أجر المحسنين * ثم أخبر بما لهم عند الله تعالى عند الصبر على هذه الشدائد فى طاعة الله تعالى فقال (أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة) يعنى الثناء الجميل والبركات والرحمة وهى النعمة التى لا يعلم مقاديرها الا الله تعالى كقوله فى آية أخرى (انما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب) ومن المصائب والشدائد المذكورة فى الآية ماهو من فعل المشركين بهم ومنها ماهو من فعل الله تعالى فاما ما كان من فعل المشركين فهو أن العرب كلها كانت قد اجتمعت على عداوة النبى صلى الله عليه وسلم غير ما كان بالمدينة من المهاجرين والانصار وكان خوفهم من قبل هؤلاء لقلة المسلمين وكثرتهم * واما الجوع فلقلة ذات اليد والفقر الذى نالهم * وجائز أن يكون الفقر تارة من الله تعالى بان يفقرهم بتلف أموالهم * وجائز أن يكون من قبل العدو بان يغلبوا عليه فيتلف ونقص من الاموال والانفس والثمرات يحتمل الوجهين جميعاً لان النقص من الاموال جائز أن يكون سببه العدو * وكذلك الثمرات لشغلهم اياهم بقتالهم عن عمارة أراضيهم وجائز أن يكون من فعل الله تعالى بالجوائح التى تصيب الاموال والثمار * ونقص الانفس جائز ان يكون المراد به من يقتل منهم فى الحرب وان يريد به من يميته الله منهم من غير قتل * فاما الصبر على ما كان من فعل الله فهو التسليم والرضا بما فعله والعلم بانه لا يفعل الا الصلاح والحسن وماهو خير لهم وانه مامنعهم الا ليعطيهم وان منعه اياهم اعطاء منه لهم * واما ما كان من فعل العدو فان المراد به الصبر على جهادهم وعلى الثبات على دين الله تعالى ولا ينكلون عن الحرب ولا يزولون عن طاعة الله بما يصيبهم من ذلك

ولا يجوز أن يريد بالابتلاء ما كان منهم من فعل المشركين لان الله تعالى لا يبتلي أحداً بالظلم والكفر ولا يريده ولا يوجب الرضا به ولو كان الله تعالى يبتلي بالظلم والكفر لوجب الرضا به كما رضيه بزعمهم حين فعله والله يتعالى عن ذلك * وقد تضمنت الآية مدح الصابرين على شدائد الدنيا وعلى مصائبها على الوجوه التي ذكر والوعد بالثواب والثناء الجميل والنفع العظيم لهم في الدنيا والدين فاما في الدنيا فما يحصل له به من الثناء الجميل والمحل الجليل في نفوس المؤمنين لائتماره لامر الله تعالى ولان في الفكر في ذلك تسلية عن الهم ونفي الجزع الذي ربما أدى الى ضرر في النفس والى اتلافها في حال ما يعقبه ذلك في الدنيا من محمود العاقبة واما في الآخرة فهو الثواب الجزيل الذي لا يعلم مقداره الا الله قال ابو بكر وقد اشتملت هذه الآية على حكمين فرض ونفل فاما الفرض فهو التسليم لامر الله والرضا بقضاء الله والصبر على اداء فرائضه لا يثنيه عنها مصائب الدنيا ولا شدائدها وأما النفل فاظهار القول بانا لله وانا اليه راجعون فان في اظهاره فوائد جزيلة منها فعل ماندب الله اليه ووعده الثواب عليه ومنها ان غيره يقتدي به اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم بجده واجتهاده في دين الله تعالى والثبات على طاعته ومجاهدة اعدائه ويحكى عن داود الطائي قال الزاهد في الدنيا لا يحب البقاء فيها وأفضل الاعمال الرضا عن الله ولا ينبغي للمسلم ان يحزن للمصيبة لانه يعلم ان لكل مصيبة ثواباً والله تعالى أعلم بالصواب

(باب السعي بين الصفا والمروة)

قال الله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما) روى عن ابن عيينة عن الزهري عن عروة قال قرأت عند عائشة رضي الله تعالى عنها (ان الصفا والمروة من شعائر الله) فقلت لا ابالي أن لا أفعل قالت بئسما قلت يا ابن أختي قد طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم وطاف المسلمون فكانت سنة انما كان من أهل لمناة الطاغية لا يطوف بهما فلما جاء الاسلام كرهوا أن يطوفوا بهما حتى نزلت هذه الآية فطاف رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانت سنة قال فذكرت ذلك لابي بكر بن عبد الرحمن فقال ان هذا العلم ولقد كان رجال من أهل العلم يقولون انما سال عن هذا الرجال الذين كانوا يطوفون بين الصفا والمروة فاحسبها نزلت في الفريقين وروى عن عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله) قال كان على الصفا تماثيل وأصنام وكان المسلمون لا يطوفون عليها لاجل الاصنام

والتماثيل فانزل الله تعالى (فلا جناح عليه أن يطوف بهما) * قال أبو بكر كان السبب في نزول هذه الآية عند عائشة سؤال من كان لا يطوف بهما في الجاهلية لاجل اهلاله لمناة وعلى ماذكر ابن عباس وأبو بكر بن عبد الرحمن ان ذلك كان لسؤال من كان يطوف بين الصفا والمروة وقد كان عليهما الاصنام فتجنب الناس الطواف بهما بعد الاسلام وجائز أن يكون سبب نزول هذه الآية سؤال الفريقين وقد اختلف في السعي بينهما فروى هشام بن عروة عن أبيه وأيوب عن ابن أبي مليكة جميعاً عن عائشة قالت ما أتم رسول الله صلى الله عليه وسلم لامرئ حجا ولا عمرة مالم يطف بين الصفا والمروة وذكر أبو الطفيل عن ابن عباس ان السعي بينهما سنة وان النبي عليه السلام فعله وروى عاصم الاحول عن انس قال كنا نكره الطواف بين الصفا والمروة حتى نزلت هذه الآية والطواف بينهما تطوع وروى عن عطاء عن ابن الزبير قال من شاء لم يطف بين الصفا والمروة وروى عن عطاء ومجاهد ان من تركه فلا شئ عليه وقد اختلف فقهاء الامصار في ذلك فقال اصحابنا والثوري ومالك انه واجب في الحج والعمرة وتركه يجزى عنه الدم وقال الشافعي لا يجزى عنه الدم اذا تركه وعليه أن يرجع فيطوف قال أبو بكر هو عند أصحابنا من توابع الحج يجزى عنه الدم لمن رجع الى أهله مثل الوقوف بالمزدلفة ورمى الجمار وطواف الصدر والدليل على انه ليس من فروضه قوله عليه السلام في حديث الشعبي عن عروة بن مضرس الطائي قال أتيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالمزدلفة فقلت يارسول الله جئت من جبل طي ماتركت جبلا الا وقفت عليه فهل لي من حج فقال عليه السلام من صلى معنا هذه الصلاة ووقف معنا هذا الموقف وقد ادرك عرفة قبل ليلا أو نهاراً فقد تم حجه وقضى تفثه فهذا القول منه عليه السلام ينفي كون السعي بين الصفا والمروة فرضاً في الحج من وجهين أحدهما أخباره بتمام حجته وليس فيه السعي بينهما والثاني ان ذلك لو كان من فروضه لبينه للسائل لعلمه بجهله بالحكم * فان قيل لم يذكر طواف الزيارة مع كونه من فروضه * قيل له ظاهر اللفظ يقتضي ذلك وانما اثبتناه فرضاً بدلالة * فان قيل فهذا يوجب أن لا يكون مسنونا ويكون تطوعا كما روى عن انس وابن الزبير قيل له كذلك يقتضي ظاهر اللفظ وانما اثبتناه مسنونا في توابع الحج بدلالة ومما يحتج به لوجوبه ان فرض الحج مجمل في كتاب الله لان الحج في اللغة القصد قال الشاعر يحج مأمومة في قعرها لجف يعني انه يقصد ثم نقل في الشرع الى معان اخر لم يكن اسما موضوعا لها في اللغة وهو مجمل مفتقر الى البيان فمهما ورد من فعل النبي صلى الله عليه وسلم فهو بيان للمراد بالجملة وفعل

النبي صلى الله عليه وسلم اذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب فلما سعى بينهما النبي عليه السلام كان ذلك دلالة الوجوب حتى تقوم دلالة الندب ومن جهة أخرى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال خذوا عني مناسككم وذلك أمر يقتضي ايجاب الاقتداء به في سائر أفعال المناسك فوجب الاقتداء به في السعي بينهما وقد روى طارق بن شهاب عن أبي موسى قال قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بالبطحاء فقال بم اهللت فقلت أهللت باهلال النبي صلى الله عليه وسلم فقال أحسنت طف بالبيت والصفا والمروة ثم أحل فامره بالسعي بينهما وهذا امر يقتضي الايجاب. وقد روى فيه حديث مضطرب السند والمتن جميعا مجهول الراوى وهو ما رواه معمر عن واصل مولى أبي عيينة عن موسى بن أبي عبيد عن صفية بنت شيبة عن امرأة سمعت النبي صلى الله عليه وسلم بين الصفا والمروة يقول كتب عليكم السعي فاسعوا فذكرت في هذا الحديث انها سمعته يقول ذلك بين الصفا والمروة ولم تذكر اسم الراوية وقد روى محمد بن عبد الرحمن بن محيصن عن عطاء بن أبي رباح قال حدثتني صفية بنت شيبة عن امرأة يقال لها حبيبة بنت أبي تجزءة قالت دخلت دار أبي حسين ومعي نسوة من قريش والنبي صلى الله عليه وسلم يطوف بالبيت حتى ان ثوبه ليدور به وهو يقول لاصحابه اسعوا فان الله تعالى قد كتب عليكم السعي فذكر في هذا الحديث ان النبي عليه السلام قال ذلك وهو في الطواف فظاهر ذلك يقتضي ان يكون مراده السعي في الطواف وهو الرمل والطواف نفسه لان المشي يسمى سعيا قال الله تعالى (فاسعوا الى ذكر الله) وليس المراد إسراع المشي وانما هو المصير اليه والخبر الاول الذى ذكر فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك وهو يسعى بين الصفا والمروة لا دلالة فيه على انه أراد السعي بينهما اذ جائز أن يكون مراده الطواف بالبيت والرمل فيه وهو سعي لانه اسراع المشي وأيضا فان ظاهره يقتضي جواز أي سعي كان وهو اذا رمل فقد سعى ووجوب التكرار لا دلالة عليه فالاخبار الاول التي ذكرناها دالة على وجوب السعي لانه سنة لا ينبغي تركها ولا دلالة فيها على ان من تركها لا ينوب عنه دم والدليل على ان الدم ينوب عنه لمن تركه حتى يرجع الى أهله اتفاق السلف على جواز السعي بعد الاحلال من جميع الاحرام كما يصح الرمي وطواف الصدر فوجب ان ينوب عنه الدم كما ناب عن الرمي وطواف الصدر فان قيل طواف الزيارة يفعل بعد الاحلال ولا ينوب عنه الدم قيل له ليس كذلك لان بقاء طواف الزيارة يوجب كونه محرما عن النساء واذا طاف فقد حل له كل شيء بلا خلاف بين الفقهاء وليس لبقاء السعي تاثير في بقاء شيء من الاحرام

كالرمى

كالرمى وطواف الصدر فان قال قائل فان الشافعي يقول اذا طاف للزيارة لم يحل من النساء وكان حراما حتى يسعى بالصفا والمروة قيل له قد اتفق الصدر الاول من التابعين والسلف بعدهم انه يحل بالطواف بالبيت لانهم على ثلاثة أقاويل بعد الحلق فقال قائلون هو محرم من اللباس والصيد والطيب حتى يطوف بالبيت وقال عمر بن الخطاب هو محرم من النساء والطيب وقال ابن عمر وغيره هو محرم من النساء حتى يطوف فقد اتفق السلف على انه يحل من النساء بالطواف بالبيت دون السعي بين الصفا والمروة وايضا فان السعي بينهما لا يفعل الا تبعا للطواف ألا ترى ان من لا طواف عليه لا سعي عليه وانه لا يتطوع بالسعي بينهما كما لا يتطوع بالرمى فدل على انه من توابع الحج والعمرة فان قيل الوقوف بعرفة لا يفعل الا بعد الاحرام وطواف الزيارة لا يفعل الا بعد الوقوف وهما من فروض الحج * قيل له لم نقل ان من لا يفعل الا بعد غيره فهو تبع فيلزمنا ما ذكرت وانما قلنا ما لا يفعل الا على وجه التبع لافعال الحج او العمرة فهو تابع ليس بفرض فاما الوقوف بعرفة فانه غير مفعول على وجه التبع لغيره بل يفعل منفردا بنفسه ولكن من شروطه شيآن الاحرام والوقت وما كان شرطه الاحرام أو الوقت فلا دلالة على انه مفعول على وجه التبع وكذلك ما تعلق جوازه بوقت دون غيره فلا دلالة فيه على انه تبع فرض غيره وطواف الزيارة انما يتعلق جوازه بالوقت والوقوف بعرفة انما تعلق جوازه بالاحرام والوقت وليس صحته موقوفة على وقوع فعل آخر غير الاحرام فليس هو اذا تبعا لغيره واما السعي بين الصفا والمروة فانه مع حضور وقته هو موقوف على فعل آخر غيره وهو الطواف فدل على انه من توابع الحج والعمرة وانه ليس بفرض فاشبه طواف الصدر لما كانت صحته موقوفة على طواف الزيارة كان تبعا في الحج ينوب عن تركه دم * وقوله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله) قد دل على انه قربة لان الشعائر هي معالم للطاعات والقرب وهو ماخوذ من الاشعار الذي هو الاعلام ومن ذلك قولك شعرت بكذا وكذا أي علمته ومنه اشعار البدنة أي اعلامها للقربة وشعار الحرب علاماتها التي يتعارفون بها فالشعائر هي المعالم للقرب قال الله تعالى (ذلك ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب) وشعائر الحج معالم نسكه ومنه المشعر الحرام فقد دلت الآية بفحواها على ان السعي بينهما قربة الى الله تعالى في قوله (من شعائر الله) ثم قوله (فلا جناح عليه ان يطوف بهما) فقد أخبرت عائشة وغيرها انه خرج مخرج الجواب لمن سال عنهما وان ظاهر هذا اللفظ لم ينف ارادة الوجوب وان لم يدل عليه وقد قامت الدلالة من غير الآية على وجوبه وهو ما قدمنا ذكره وقد

اختلف اهل العلم فى السعى فى بطن الوادى وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم فيه اخبار مختلفة ومذهب اصحابنا ان السعى فيه مسنون لا ينبغى تركه كالرمل فى الطواف وروى جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر ان النبى عليه السلام لما تصوبت قدماه فى الوادى سعى حتى خرج منه وروى سفيان بن عيينة عن صدقة قال سئل ابن عمر أرأيت النبى صلى الله عليه وسلم يرمل بين الصفا والمروة قال كان فى الناس فرملوا ولا اراهم فعلوا الا برمله وقال نافع كان ابن عمر يسعى فى بطن الوادى وروى مسروق ان عبد الله بن مسعود سعى فى بطن الوادى وروى عطاء عن ابن عباس قال من شاء يسعى بمسيل مكة ومن شاء لم يسع وانما يعنى الرمل فى بطن الوادى وروى سعيد بن جبير قال رأيت ابن عمر يمشى بين الصفا والمروة وقال ان مشيت فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشى وان سعيت فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسعى وروى عمرو عن عطاء عن ابن عباس قال انما سعى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الصفا والمروة ليرى المشركين قوته فاتيت ابن عباس فقال سعى النبى صلى الله عليه وسلم فى بطن الوادى وذكر السبب الذى من أجله فعل ذلك وهو اظهار الجلد والقوة للمشركين وتعلق فعله بهذا السبب لا يمنع كونه سنة مع زواله على نحو ماذكرنا فى الرمل فى الطواف فما تقدم وقد ذكرنا ان السبب فى رمى الجمار كان رمى ابراهيم عليه السلام ابليس لما عرض له بمنى وصار سنة بعد ذلك وكذلك كان سبب الرمل فى الوادى ان هاجر لما طلبت الماء لابنها اسماعيل وجعلت تتردد بين الصفا والمروة فكانت اذا نزلت الوادى غاب الصبى عن عينها فاسرعت المشى وروى ابو الطفيل عن ابن عباس ان ابراهيم عليه السلام لما علم المناسك عرض له الشيطان عند المسعى فسبقه ابراهيم فكان ذلك سبب سرعة المشى هناك وهو سنة كنظائره مما وصفنا والرمل فى بطن الوادى فى الطواف بين الصفا والمروة مما قد نقلته الامة قولا وفعلا ولم يختلف فى ان النبى صلى الله عليه وسلم فعله وانما اختلف فى كونه مسنونا بعده وظهور نقله فعلا الى هذه الغاية دلالة على بقاء حكمه على ماقدمنا من الدلالة والله تعالى اعلم

باب طواف الراكب

قال ابو بكر قد اختلف فى طواف الراكب بينهما فكره اصحابنا ذلك الا من عذر وذكر ابو الطفيل انه قال لابن عباس ان قومك يزعمون ان الطواف بين الصفا والمروة على الدابة سنة وان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك فقال صدقوا وكذبوا انما فعل ذلك

رسول

رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كان لا يدفع عنه احد وليست بسنة وروى عروة بن الزبير عن زينب بنت ابى سلمة عن أم سلمة انها شكت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انى اشتكى فقال طوفى من وراء الناس وانت راكبة وكان عروة اذا رآهم يطوفون على الدواب نهاهم فيتعللون بالمرض فيقول خاب هؤلاء وخسروا وروى ابن ابى مليكة عن عائشة قالت مامنعنى من الحج والعمرة الا السعى بين الصفا والمروة وانى لاكره الركوب وروى عن يزيد بن ابى زياد عن عكرمة عن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم جاء وقد اشتكى فطاف على بعير ومعه محجن كلما مر على الحجر استلمه فلما فرغ من طوافه اناخ فصلى ركعتين ولما ثبت من سنة الطواف بهما السعى فى بطن الوادى على ما وصفنا وكان الراكب تاركا للسعى كان فعله خلاف السنة الا ان يكون معذورا على نحو ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة فيجوز

(فصل) روى جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر وذكر حج النبى صلى الله عليه وسلم وطوافه بالبيت الى قوله فاستلم الحجر بعد الركعتين ثم خرج الى الصفا حتى بدا له البيت فقال نبدأ بما بدأ الله به يدل على ان لفظ الآية لا يقتضى الترتيب اذ لو كان ذلك معقولا من الآية لم يحتج ان يقول نبدأ بما بدأ الله به فانما بدىء بالصفا قبل المروة لقوله عليه السلام نبدأ بما بدأ الله به وفعله كذلك مع قوله (خذوا عنى مناسككم) ولا خلاف بين أهل العلم ان المسنون على الترتيب ان يبدأ بالصفا قبل المروة فان بدأ بالمروة قبل الصفا لم يعتد بذلك فى الرواية المشهورة عن أصحابنا وروى عن ابى حنيفة انه ينبغى له ان يعيد ذلك الشوط فان لم يفعل فلا شىء عليه وجعله بمنزلة ترك الترتيب فى اعضاء الطهارة * قوله تعالى (ومن تطوع خيرا) عقيب ذكر الطواف بهما يحتج به من يراه تطوعا وذلك لانه معلوم رجوع الكلام الى ما تقدم ذكره من الطواف بهما ومعلوم مع ذلك ان الطواف لا يتطوع به عند من يراه واجبا فى الحج والعمرة وعند من لا يراه فى غيرهما فوجب ان يكون قوله (ومن تطوع خيرا) اخبارا بأن من فعله فى الحج والعمرة فانما يفعله تطوعا اذ لم يبق موضع لفعله فى غيرهما لا تطوعا ولا غيره وهذا لا دلالة فيه على ماذكروا لانه جائز ان يكون المراد من تطوع بالحج والعمرة لتقدم ذكرهما فى الخطاب فى قوله تعالى (فمن حج البيت او اعتمر)

(باب في النهى عن كتمان العلم)

قال الله تعالى (ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى) الآية وقال فى موضع

آخر (ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا) الآية وقال (واذ اخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه) هذه الآى كلها موجبة لاظهار علوم الدين وتبيينه للناس زاجرة عن كتمانها ومن حيث دلت على لزوم بيان المنصوص عليه فهى موجبة ايضا البيان المدلول عليه منه وترك كتمانه لقوله تعالى (يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى) وذلك يشتمل على سائر احكام الله فى المنصوص عليه والمستنبط لشمول اسم الهدى للجميع وقوله تعالى (يكتمون ما أنزل الله من الكتاب) يدل على انه لا فرق فى ذلك بين ما علم من جهة النص او الدليل لان فى الكتاب الدلالة على احكام الله تعالى كما فيه النص عليها وكذلك قوله تعالى (لتبيننه للناس ولا تكتمونه) عام فى الجميع وكذلك ما علم من طرق اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم قد انطوت تحت الآية لان فى الكتاب الدلالة على قبول اخبار الآحاد عنه عليه السلام فكل ما اقتضى الكتاب ايجاب حكمه من جهة النص او الدلالة فقد تناولته الآية ولذلك قال ابو هريرة لولا آية فى كتاب الله عز وجل ما حدثتكم ثم تلا (ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى) فاخبر ان الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من البينات والهدى الذى انزله الله تعالى وقال شعبة عن قتادة فى قوله تعالى (واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب) الآية فهذا ميثاق اخذه الله على اهل العلم فمن علم علما فليعلمه واياكم وكتمان العلم فان كتمانه هلكة ونظيره فى بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد لكاتمه قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) وقد روى حجاج عن عطاء عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من كتم علما يعلمه جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من نار * فان قيل روى عن ابن عباس ان الآية نزلت فى شأن اليهود حين كتموا ما فى كتبهم من صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم * قيل له نزول الآية على سبب غير مانع من اعتبار عمومها فى سائر ما انتظمته لان الحكم عندنا للفظ لا للسبب الا أن تقوم الدلالة عندنا على وجوب الاقتصار به على سببه ويحتج بهذه الآيات فى قبول الاخبار المقصرة عن مرتبة ايجاب العلم لمخبرها فى أمور الدين وذلك لان قوله تعالى (ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب) وقوله تعالى (واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب) قد اقتضى النهى عن الكتمان ووقوع البيان بالاظهار فلو لم يلزم السامعين قبوله لما كان المخبر عنه مبينا لحكم الله تعالى اذ ما لا يوجب حكما فغير محكوم له بالبيان فثبت بذلك ان المنهيين عن الكتمان متى

اظهروا

اظهروا ما كتموا واخبروا به لزم العمل بمقتضى خبرهم وموجبه ويدل عليه قوله في سياق الخطاب (إلا الذين تابوا واصلحوا وبينوا) فحكم بوقوع العلم بخبرهم * فان قال قائل لا دلالة فيه على لزوم العمل به وجائز أن يكون كل واحد منهم كان منهيا عن الكتمان ومامورا بالبيان ليكثر المخبرون ويتواتر الخبر قيل له هذا غلط لانهم ما نهوا عن الكتمان الا وهم ممن يجوز عليهم التواطؤ عليه ومن جاز منهم التواطؤ على الكتمان جاز منهم التواطؤ على التقول فلا يكون خبرهم موجبا للعلم فقد دلت الآثار على قبول الخبر المقصر عن المنزلة الموجبة للعلم بمخبره وعلى ان ما ادعينه لا برهان عليه فظواهر الآى مقتضية لقبول ما امروا به لوقوع بيان حكم الله تعالى به وفي الآية حكم آخر وهو انها من حيث دلت على لزوم اظهار العلم وترك كتمانه فهي دالة على امتناع جواز أخذ الاجرة عليه اذ غير جائز استحقاق الاجر على ما عليه فعله ألا ترى انه لا يصح استحقاق الاجر على الاسلام وقد روى أن رجلا قال للنبي عليه السلام انى أعطيت قومى مائة شاة على أن يسلموا فقال صلى الله عليه وسلم المائة شاة رد عليك وان تركوا الاسلام قاتلناهم ويدل على ذلك من جهة أخرى قوله تعالى (ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا) وظاهر ذلك يمنع أخذ الاجر على الاظهار والكتمان جميعا لان قوله تعالى (ويشترون به ثمنا قليلا) مانع اخذ البدل عليه من سائر الوجوه اذ كان الثمن في اللغة هو البدل قال عمر بن أبي ربيعة

ان كنت حاولت دنيا أو رضيت بها فما أصبت بترك الحج من ثمن

فثبت بذلك بطلان الاجارة على تعليم القرآن وسائر علوم الدين * قوله تعالى ﴿ الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا ﴾ يدل على ان التوبة من الكتمان انما يكون باظهار البيان وانه لا يكتفى في صحة التوبة بالندم على الكتمان فيما سلف دون البيان فيما استقبل

(باب لعن الكفار)

قال الله تعالى (ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملئكة والناس اجمعين) فيه دلالة على [1] أن على المسلمين لعن من مات كافرا وان زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنه لعنه والبراءة منه لان قوله (والناس اجمعين) قد اقتضى امرنا بلعنه بعد موته وهذا يدل على أن الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطا للعنه

(١) قوله (ان على المسلمين الخ) مراد المصنف ان من تحقق موته كافرا يستحق اللعنة من المسلمين وليس مراده انه يجب عليهم لعنه كما يوهمه كلامه هنا بدليل آخر كلامه «لمصححه»

والبراءة منه وكذلك سبيل مايوجب المدح والموالاة من الايمان والصلاح ان موت من كان كذلك اوجنونه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث هذه الحادثة * فان قيل روى عن أبي العالية أن مراد الآية ان الناس يلعنونه يوم القيامة كقوله تعالى (ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا) قيل له هذا تخصيص بلا دلالة ولا خلاف انه يستحق اللعن من الله تعالى والملائكة فى الدنيا بالآية فكذلك من الناس وانما يشتبه ذلك على من يظن ان ذلك أخبار من الله تعالى ان الناس يلعنونه وليس كذلك بل هو أخبار باستحقاقه اللعن من الناس لعنوه اولم يلعنوه * قوله تعالى (والهكم اله واحد) وصفه تعالى لنفسه بانه واحد انتظم معانى كلها مرادة بهذا اللفظ منها انه واحد لا نظير له ولا شبيه ولا مثل ولا مساوى فى شيء من الاشياء فاستحق من أجل ذلك ان يوصف بانه واحد دون غيره ومنها انه واحد فى استحقاق العبادة والوصف له بالالهية لا يشاركه فيها سواه ومنها انه واحد ليس بذى ابعاض ولا يجوز عليه التجزى والتقسيم لان من كان ذا ابعاض وجاز عليه التجزى والتقسيم فليس بواحد على الحقيقة ومنها انه واحد فى الوجود قديما لم يزل منفردا بالقدم لم يكن معه وجود سواه فانتظم وصفه لنفسه بانه واحد هذه المعانى كلها قوله تعالى (ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار)* الآية قد انتظمت هذه الآية ضروبا من الدلالات على توحيد الله تعالى وانه لا شبيه له ولا نظير وفيها أمر لنا بالاستدلال بها وهو قوله (لآيات لقوم يعقلون) يعنى والله تعالى أعلم انه نصبها ليستدل بها ويتوصل بها الى معرفة الله تعالى وتوحيده ونفى الاشباه عنه والامثال وفيه ابطال لقول من زعم انه انما يعرف الله تعالى بالخبر وانه لا حظ للعقول فى الوصول الى معرفة الله تعالى * فامادلالة السموات والارض على الله فهو قيام السماء فوقنا على غير عمد مع عظمها ساكنة غير زائلة وكذلك الارض تحتنا مع عظمها فقد علمنا أن لكل واحد منهما منتهى من حيث كان موجودا فى وقت واحد محتملا للزيادة والنقصان وعلمنا انه لو اجتمع الخلق على اقامة حجر فى الهواء من غير علاقة ولا عمد لما قدروا عليه فعلمنا أن مقيما أقام السماء على غير عمد والارض على غير قرار فدل ذلك على وجود البارى تعالى الخالق لهما ودل أيضا على انه لا يشبه الاجسام وانه قادر لا يعجزه شيء اذ كانت الاجسام لا تقدر على مثل ذلك واذا صح ذلك ثبت انه قادر على اختراع الاجسام اذ ليس اختراع الاجسام واختراع الاجرام بابعد فى العقول والاوهام من اقامتها مع عظمها وكثافتها على غير قرار وعمد ومن جهة أخرى تدل على

حدوث هذه الاجسام وهى امتناع جواز تعريها من الاعراض المتضادة ومعلوم ان هذه الاعراض محدثة لوجود كل واحد منها بعد ان لم يكن وما لم يوجد قبل المحدث فهو محدث فصح بذلك حدوث هذه الاجسام والمحدث يقتضى محدثا كاقتضاء البناء للبانى والكتابة للكاتب والتأثير للمؤثر فثبت بذلك ان السموات والارض وما بينهما من آيات الله دالة عليه * وأما دلالة اختلاف الليل والنهار على الله تعالى فمن جهة ان كل واحد منهما حادث بعد الآخر والمحدث يقتضى محدثا فدل ذلك على محدثهما وانه لا يشبههما اذ كل فاعل فغير مشبه لفعله ألا ترى ان البانى لا يشبه بناءه والكاتب لا يشبه كتابته ومن جهة أخرى انه لو أشبهه لجرى عليه ما يجرى عليه من دلالة الحدوث فكان لا يكون هو أولى بالحدوث من محدثه ولما صح ان محدث الاجسام والليل والنهار قديم صح انه لا يشبهها وهى تدل على ان محدثها قادر لاستحالة وجود الفعل الامن القادر ويدل ان محدثها حى لاستحالة وجود الفعل الامن قادر حى ويدل أيضا على انه عالم لاستحالة الفعل المحكم المتقن المتسق الامن عالم به قبل احداثه ولما كان اختلاف الليل والنهار جاريا على منهاج واحد لا يختلف فى كل صقع فى الطول والقصر أزمان السنة على المقدار الذى عرف منهما الزيادة والنقصان دل على ان مخترعهما قادر على ذلك عالم اذ لو لم يكن قادرا لم يوجد منه الفعل ولو لم يكن عالما لم يكن فعله متقنا منتظما * واما دلالة الفلك التى تجرى فى البحر على توحيد الله فمن جهة انه معلوم ان الاجسام لو اجتمعت على ان تحدث مثل هذا الجسم الرقيق السيال الحامل للفلك وعلى ان تجرى الرياح المجرية للفلك لما قدرت على ذلك ولو سكنت الرياح بقيت راكدة على ظهر الماء لا سبيل لاحد من المخلوقين الى اجرائها وازالتها كما قال تعالى فى موضع آخر (ان يشا يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره) ففى تسخير الله تعالى الماء لحمل السفن وتسخيره الرياح لاجرائها أعظم الدلائل على اثبات توحيد الله تعالى القديم القادر العالم الحى الذى لا شبه له ولا نظير اذ كانت الاجسام لا تقدر عليه فسخر الله الماء لحمل السفن على ظهره وسخر الرياح لاجرائها ونقلها المنافع خلقه وفهم على توحيده وعظم نعمته واستدعى منهم النظر فيها ليعلموا ان خالقهم قد انعم بها فيشكروه على نعمه ويستحقوا به الثواب الدائم فى دار السلام * قال أبو بكر واما دلالة انزاله الماء على توحيده فمن قبل انه قد علم كل عاقل ان من شان الماء النزول والسيلان وانه غير جائز ارتفاع الماء من سفل الى علو الا بجاعل يجعله كذلك فلا يخلو الماء الموجود فى السحاب من أحد معنيين اما ان يكون محدث احدثه هناك فى السحاب اورفعه من معادنه من

الارض والبحار الى هناك وايهما كان فدل ذلك على اثبات انه واحد القديم الذى لا يعجزه شئ ثم امساكه فى السحاب غير سائل منه حتى ينقله الى المواضع التى يريدها بالرياح المسخرة لنقله فيه ادل دليل على توحيده وقدرته فجعل السحاب مركبا للماء والرياح مركباً للسحاب حتى تسوقه من موضع الى موضع ليعم نفعه لسائر خلقه كما قال تعالى (أولم يروا أنا نسوق الماء الى الارض الجرز فنخرج به زرعاً تأكل منه انعامهم وانفسهم) ثم انزل ذلك الماء قطرة قطرة لا تلتقى واحدة مع صاحبتها فى الجو مع تحريك الرياح لها حتى تنزل كل قطرة على حيالها الى موضعها من الارض ولولا ان مدبراً حكيماً عالماً قادراً دبره على هذا النحو وقدره بهذا الضرب من التقدير كيف كان يجوز أن يوجد نزول الماء فى السحاب مع كثرته وهو الذى تسيل منه السيول العظام على هذا النظام والترتيب ولو اجتمع القطر فى الجو وأتلف لقد كان يكون نزولها مثل السيول المجتمعة منها بعد نزولها الى الارض فيؤدى الى هلاك الحرث والنسل وابادة جميع ما على الارض من شجر وحيوان ونبات وكان يكون كما وصف الله تعالى من حال الطوفان فى نزول الماء من السماء فى قوله تعالى (ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر) فيقال انه كان صبا كنحو السيول الجارية فى الارض ففى انشاء الله تعالى السحاب فى الجو وخلق الماء فيه وتصريفه من موضع الى موضع ادل دليل على توحيده وقدرته وانه ليس بجسم ولا مشبه الاجسام اذ الاجسام لا يمكنها فعل ذلك ولا ترومه ولا تطمع فيه * واما دلالة أحياء الله الارض بعد موتها على توحيده فهى من جهة ان الخلق كلهم لو اجتمعوا على أحياء شئ منها لما قدروا عليه ولما امكنهم انبات شئ من النبات فيها فاحياء الله تعالى الارض بالماء وانباته أنواع النبات فيها التى قد علمنا يقينا ومشاهدة انه لم يكن فيها شئ منه ثم كل شئ من النبات لو افكرت فيه على حياله لوجدته دالا على انه من صنع صانع حكيم قادر عالم بما قدره عليه من ترتيب اجزائه ونظمها على غاية الاحكام من ادل الدليل على ان خالق الجميع واحد وانه قادر عالم وانه ليس من فعل الطبيعة على ما يدعيه الملحدون فى آيات الله تعالى اذ الماء النازل من السماء على طبيعة واحدة وكذلك اجزاء الارض والهواء ويخرج منه أنواع النبات والازهار والاشجار المثمرة والفواكه المختلفة الطعوم والالوان والاشكال فلو كان ذلك من فعل الطبيعة لوجب أن يتفق موجبها اذ المتفق لا يوجب المختلف فدل ذلك على انه من صنع صانع حكيم قد خلقه وقدره على اختلاف انواعه وطعومه والوانه رزقا للعباد ودلالة لهم على صنعه ونعمه * واما دلالة ما بث فيها من دابة على توحيده فهى كذلك فى الدلالة أيضا فى

اختلاف أنواعه اذ غير جائز ان تكون الحيوانات هي المحدثة لا نفسها لانها لا تخلو
من ان تكون احدثتها وهي موجودة أو معدومة فان كانت موجودة فوجودها
قد اغنى عن احداثها وان كانت معدومة فانه يستحيل ايجاد الفعل من المعدوم ومع
ذلك فقد علمنا انها بعد وجودها غير قادرة على اختراع الاجسام وانشاء الاجرام فهي
في حال عدمها احرى أن لا تكون قادرة عليها وأيضا فانه لا يقدر أحد من الحيوان على
الزيادة في اجزائه فهو بنفي القدرة على احداث جميعه أولى فثبت ان المحدث لهـا هو
القادر الحكيم الذي لا يشبهه شئ ولو كان محدث هذه الحيوانات مشبها لها من وجه
لكان حكمه حكمها في امتناع جواز وقوع احداث الاجسام واما دلالة تصريف الرياح
على توحيده فهي ان الخلق لو اجتمعوا على تصريفها لما قدروا عليه ومعلوم ان تصريفها
تارة جنوبا وتارة شمالا وتارة صبا وتارة دبوراً محدث فعلمنا ان المحدث لتصريفها هو
القادر الذي لا شبه له اذ كان معلوما استحالة احداث ذلك من المخلوقين فهذه دلائل
قد نبه الله تعالى العقلاء عليها وأمرهم بالاستدلال بها وقد كان الله تعالى قادراً على احداث
النبات من غير ماء ولا زراعة واحداث الحيوانات بلا نتاج ولا ازواج ولكنه تعالى
اجرى عادته في انشاء خلقه على هذا تنبيها لهم عند كل حادث من ذلك على قدرته والفكر
في عظمته وليشعرهم في كل وقت ما اغفلوه ويزعج خواطرهم للفكر فيما اهملوه فخلق
تعالى الارض والسماء ثابتتين دائمتين لا تزولان ولا تتغيران عن الحال التي جعلها
وخلقها عليها ابدا الى وقت فنائهما ثم انشا الحيوان من الناس وغيرهم من الارض ثم انشا
للجميع رزقا منها وأقواتا بها تبقى حياتهم ولم يعطهم ذلك الرزق جملة فيظنون انهم
مستغنون بما اعطوا بل جعل لهم قوتا معلوما في كل سنة بمقدار الكفاية لئلا يبطروا
ويكونوا مستشعرين للافتقار اليه في كل حال ووكل اليهم في بعض الاسباب التي
يتوصلون بها الى ذلك من الحرث والزراعة ليشعرهم ان للاعمال ثمرات من الخير والشر
فيكون ذلك داعيا لهم الى فعل الخير فيجتنون ثمرته واجتناب الشر ليسلموا من شر
مغبته ثم تولى هو لهم من انزال المـاء من السماء مالم يكن في وسعهم وطاقتهم ان يتزلوه
لا نفسهم فانشأ سحابا في الجو وخلق فيه ماء ثم انزله على الارض بمقدار الحاجة ثم انبت
لهم به سائر اقواتهم وما يحتاجون اليه لملابسهم ثم لم يقتصر فيما انزله من السماء على
منافعه في وقت منافعه حتى جعل لذلك الماء مخازن وينابيع في الارض يجتمع فيه ذلك
الماء فيجرى اولا فاولا على مقدار الحاجة كما قال تعالى (ألم تر ان الله انزل من السماء
ماء فسلكه ينابيع في الارض) ولو كان على ما نزل من السماء من غير حبس له في الارض

لوقت الحاجة لسال كله وكان فى ذلك تلف سائر الحيوان الذى على ظهرها لعدمه الماء فتبارك الله رب العالمين الذى جعل الارض بمنزلة البيت الذى ياوى اليه الانسان وجعل السماء بمنزلة السقف وجعل سائر مايحدثه من المطر والنبات والحيوان بمنزلة ماينقله الانسان الى بيته لمصالحه ثم سخر هذه الارض لنا وذللها للمشى عليها وسلوك طرقها ومكننا من الانتفاع بها فى بناء البيوت والدور ليسكن من المطر والحر والبرد وتحصنا من الاعداء لم تخرجنا الى غيرها فاى موضع منها اردنا الانتفاع به فى انشاء الابنية مما هو موجود فيها من الحجارة والجص والطين ومما يخرج منها من الخشب والحطب امكننا ذلك وسهل علينا سوى ما اودعها من الجواهر التى عقد بها منافعنا من الذهب والفضة والحديد والرصاص والنحاس وغير ذلك كما قال تعالى (وقدر فيها اقواتها) فهذه كلها وما يكثر تعداده ولا يحيط علمنا به من بركات الارض ومنافعها ثم لما كانت مدة اعمارنا وسائر الحيوان لابد من ان تكون متناهية جعلها كفاتا لنا بعد الموت كما جعلها فى الحياة فقال تعالى (ألم نجعل الارض كفاتا احياء وامواتا) وقال تعالى (انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا وانا لجاعلون ما عليها صعيدا جرزا) ثم لم يقتصر فيما خلق من النبات والحيوان على الملذ دون المؤلم ولا على الغذاء دون السم ولا على الحلو دون المر بل مزج ذلك كله ليشعرنا انه غير مريد منا الركون الى هذه اللذات ولئلا تطمئن نفوسنا اليها فنشتغل بها عن دار الآخرة التى خلقنا لها فكان النفع والصلاح فى الدين فى الذوات المؤلمة المؤذية كهو فى الملذة السارة وليشعرنا فى هذه الدنيا كيفية الآلام ليصح الوعيد بآلام الآخرة ولتزجر عن القبائح فنستحق النعيم الذى لا يشوبه كدر ولا تنغيص فلو اقتصر العاقل من دلائل التوحيد على ما ذكره الله تعالى فى هذه الآية الواحدة لكان كافيا شافيا فى اثباته وابطال قول سائر اصناف الملحدين من اصحاب الطبائع ومن الثنوية ومن يقول بالتشبيه ولو بسطت معنى الآية وما تضمنته من ضروب الدلائل لطال وكثر وفيما ذكرنا كفاية فى هذا الموضع اذ كان الغرض فيه التنبيه على مقتضى دلالة الآية بوجيز من القول دون الاستقصاء والله نسئل حسن التوفيق للاستدلال بدلائله والاهتداء بهداه وحسبنا الله ونعم الوكيل

(باب اباحة ركوب البحر)

وفى قوله تعالى (والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس) دلالة على اباحة ركوب

البحر

البحر غازيا وتاجرا ومبتغيا لسائر المنافع اذلم يخص ضربا من المنافع دون غيره وقال تعالى (هو الذى يسيركم فى البر والبحر) وقال (ربكم الذى يزجى لكم الفلك فى البحر لتبتغوا من فضله) وقوله (لتبتغوا من فضله) قد انتظم التجارة وغيرها كقوله تعالى (فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله) وقال تعالى (ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم) * وقد روى عن جماعة من الصحابة اباحة التجارة فى البحر وقد كان عمر بن الخطاب منع الغزو فى البحر اشفاقا على المسلمين وروى عن ابن عباس انه قال لا يركب احد البحر الا غازيا او حاجا او معتمرا وجائز ان يكون ذلك منه على وجه المشورة والاشفاق على راكبه وقد روى ذلك فى حديث عن النبى صلى الله عليه وسلم حدثنا محمد بن بكر البصرى قال حدثنا ابو داود قال حدثنا سعيد ابن منصور قال حدثنا اسماعيل بن زكريا عن مطرف عن بشر ابى عبيد الله عن بشير بن مسلم عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يركب البحر الا حاج او معتمر او غاز فى سبيل الله (١) فان تحت البحر نارا او تحت النار بحرا وجائز ان يكون ذلك على وجه الاستحباب لئلا يغرر بنفسه فى طلب الدنيا واجاز ذلك فى الغزو والحج والعمرة اذلا غرر فيه لانه ان مات فى هذا الوجه غرقا كان شهيدا وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود حدثنا سليمان بن داود العتكى حدثنا حماد بن زيد عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى بن حبان عن انس بن مالك قال حدثتنى ام حرام بنت ملحان اخت ام سليم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عندهم فاستيقظ وهو يضحك قالت فقلت يا رسول الله وما اضحكك قال رأيت قوما (٢) ممن يركب ظهر هذا البحر كالملوك على الاسرة قالت قلت يا رسول الله ادع الله ان يجعلنى منهم قال فانك منهم قالت ثم نام فاستيقظ وهو يضحك قالت فقلت يا رسول الله ما اضحكك فقال مثل مقالته قلت يا رسول الله ادع الله ان يجعلنى منهم قال انت من الاولين قال فتزوجها عبادة بن الصامت فغزا فى البحر فحملها معه فلما رجع قربت لها بغلة لتركبها فصرعتها فاندقت عنقها فماتت وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود وحدثنا عبد الوهاب بن عبد الرحيم الجوبرى الدمشقى قال حدثنا مروان قال اخبرنا هلال بن ميمون الرملى عن يعلى بن شداد عن ام حرام عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال المائد فى البحر الذى يصيبه القىء له اجر شهيد

(١) قوله صلى الله عليه وسلم (فان تحت البحر نارا او تحت النار بحرا) فيه دليل ظاهر للقائلين بان جوف الارض مشتعل بالنار وبان القسم الاعظم من كرة الارض مغمور سطحه من جميع جهاته بماء البحر « لمصححه »
(٢) قوله (ممن يركب) فى رواية (من امتى يركبون الخ) « لمصححه »

والغرق له اجر شهيدين والله تعالى أعلم

(باب تحريم الميتة)

قال الله تعالى (انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله) قال ابو بكر الميتة فى الشرع اسم للحيوان الميت غير المذكى وقد يكون ميتة بان يموت حتف انفه من غير سبب لآدمى فيه وقد يكون ميتة لسبب فعل آدمى اذا لم يكن فعله فيه على وجه الذكاة المبيحة له وسنبين شرائط الذكاة فى موضعها ان شاء الله تعالى والميتة وان كانت فعلا لله تعالى وقد علق التحريم بها مع علمنا بان التحريم والتحليل والحظر والاباحة انما يتناولان افعالنا ولا يجوز ان يتناولا فعل غيرنا اذ غير جائز ان ينهى الانسان عن فعل غيره ولا ان يؤمر به فان معنى ذلك لما كان معقولا عند المخاطبين جاز اطلاق لفظ التحريم والتحليل فيه وان لم يكن حقيقة وكان ذلك دليلا على تأكيد حكم التحريم فانه يتناول سائر وجوه المنافع ولذلك قال اصحابنا لا يجوز الانتفاع بالميتة على وجه ولا يطعمها الكلاب والجوارح لان ذلك ضرب من الانتفاع بها وقد حرم الله الميتة تحريما مطلقا معلقا بعينها مؤكدا به حكم الحظر فلا يجوز الانتفاع بشىء منها الا ان يخص شىء منها بدليل يجب التسليم له وقد روى عن النبى عليه السلام تخصيص ميتة السمك والجراد من هذه الجملة بالاباحة فروى عبد الرحمن بن زيد بن اسلم عن ابيه عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان ودمان فاما الميتتان فالجراد والسمك واما الدمان فالطحال والكبد وروى عمرو بن دينار عن جابر فى قصة جيش الخبط ان البحر القى اليهم حوتا فاكلوا منه نصف شهر ثم لما رجعوا اخبروا النبى صلى الله عليه وسلم فقال هل عندكم منه شىء تطعمونى ولا خلاف بين المسلمين فى اباحة السمك غير الطافى وفى الجراد * ومن الناس من استدل على تخصيص عموم آية تحريم الميتة بقوله تعالى (احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم) وبقول النبى عليه السلام فى حديث صفوان بن سليم الزرقى عن سعيد بن سلمة عن المغيرة بن ابى بردة عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال فى البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وسعيد بن سلمة مجهول غير معروف بالثبت وقد خالفه فى سنده يحيى بن سعيد الانصارى فرواه عن المغيرة بن عبد الله بن ابى بردة عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومثل هذا الاختلاف فى السند يوجب اضطراب الحديث وغير جائز تخصيص آية محكمة به وقد روى ابن زياد بن عبد الله البكائى قال حدثنا سليمان الاعمش قال حدثنا

اصحابنا عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى البحر ذكى صيده طهور ماؤه وهذا اضعف عند اهل النقل من الاول وقد روى فيه حديث آخر وهو مارواه يحيى بن ايوب عن جعفر بن ربيعة وعمرو بن الحارث عن بكر بن سوادة عن ابى معاوية العلوى عن مسلم بن مخشى المدلجى عن الفراسى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى البحر هو طهور ماؤه الحل ميتته وهذا ايضا مما لا يحتج به لجهالة روايته ولا يخص به ظاهر القرآن وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا عبد الله بن احمد بن حنبل قال حدثنا احمد بن حنبل قال حدثنا ابو القاسم بن ابى الزناد قال حدثنا اسحاق بن حازم عن عبد الله بن مقسم عن عطاء عن جابر بن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم انه سئل عن البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته * قال ابو بكر وقد اختلف فى السمك الطافى وهو الذى يموت فى الماء حتف انفه فكرهه اصحابنا والحسن بن حى وقال مالك والشافعى لا بأس به وقد اختلف السلف فيه ايضا فروى عطاء بن السائب عن ميسرة عن على عليه السلام قال ماطفا من ميتة البحر فلا تأكله وروى عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله وعبد الله ابن أبى الهذيل عن ابن عباس انهما كرها الطافى فهؤلاء الثلاثة من الصحابة قد روى عنهم كراهته وروى عن جابر بن زيد وعطاء وسعيد بن المسيب والحسن وابن سيرين وابراهيم كراهيته وروى عن ابى بكر الصديق وابى ايوب اباحة اكل الطافى من السمك والذى يدل على حظر اكله ظاهر قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) واتفق المسلمون على تخصيص غير الطافى من الجملة فخصصناه واختلفوا فى الطافى فوجب استعمال حكم العموم فيه وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن عبدة حدثنا يحيى بن سليم الطائفى قال حدثنا اسماعيل بن امية عن ابى الزبير عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماالقى البحر او جزر عنه فكلوه وما مات فيه وطفا فلا تأكلوه وروى اسماعيل بن عياش قال حدثنى عبد العزيز بن عبد الله عن وهب بن كيسان ونعيم بن عبد الله المجمر عن جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (١) ماجزر عنه البحر فلا تأكل وما القى فكل وما وجدته ميتا طافيا فلا تأكله وقد روى ابن ابى ذيب عن ابى الزبير عن جابر عن النبى عليه الصلاة والسلام مثله وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا موسى بن زكريا قال حدثنا سهل بن عثمان قال حدثنا حفص عن

(١) قوله (ماجزر عنه البحر فلا تأكل) هكذا فى جميع النسخ التى بايدينا ولم نقف على هذه الرواية فى جامع الاصول لابن الاثير ولا فى جمع الجوامع للسيوطى وهى رواية مخالفة لغيرها من الروايات الواردة فى ان ماجزر عنه البحر فى حكم ماالقاه «لمصححه»

يحيي بن ابی انيسة عن ابی الزبير عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلی الله عليه وسلم اذا وجدتموه حياً فكلوه وما القی البحر حيا فمات فكلوه وما وجدتموه ميتا طافيا فلا تأ كلوه وحدثنا ابن قانع قال حدثنا عبد الله بن موسی بن ابی عثمان الدهقان قال حدثنا الحسين بن يزيد الطحان حدثنا حفص بن غياث عن ابن ابی ذيب عن ابی الزبير عن جابر ابن عبد الله قال قال رسول الله صلی الله عليه وسلم ماصدتموه وهو حی فمات فكلوه وما القی البحر ميتا طافيا فلا تأكلوه * فان قيل قد روی هذا الحديث سفيان الثوری وايوب وحماد عن ابی الزبير موقوفا علی جابر * قيل له هذا لايفسده عندنا لانه جائز ان يرويه عن النبی صلی الله عليه وسلم تارة ثم يرسل عنه فيفتی به وفتياه بما رواه عن النبی صلی الله عليه وسلم غير مفسد له بل يؤكده علی ان اسماعيل بن امية فيما يرويه عن ابی الزبير ليس بدون من ذكرت وكذلك ابن ابی ذيب فزيادتهما فی الرفع مقبولة علی هؤلاء * فان قيل قد روی عن النبی صلی الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد وذلك عموم فی جميعه * قيل له يخصه ماذكرنا ورويناه فی النهی عن الطافی ويلزم مخالفنا علی اصله فی ترتيب الاخبار ان يبنی العام علی الخاص فيستعملهما وان لايسقط الخاص بالعام وعلی ان هذا خبر فی رفعه اختلاف فرواه مرحوم العطار عن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم عن ابيه عن ابن عمر موقوفا عليه ورواه يحيي الحمانی عن عبد الرحمن بن زيد مرفوعا فيلزمك فيه مثل مارمت الزامنا اياه فی خبر الطافی * فان احتج بما روی عن النبی صلی الله عليه وسلم انه قال الطهور ماؤه الحل ميتته ولم يخصص الطافی من غيره * قيل له نستعملهما جميعا ونجعلهما كانهما وردا معا نستعمل خبر الطافی فی النهی ونستعمل خبر الاباحة فيما عدا الطافی * فان قيل فان من اصل ابی حنيفة فی الخاص والعام انه متی اتفق الفقهاء علی استعمال احد الخبرين واختلفوا فی استعمال الآخر كان ما اتفق فی استعماله قاضيا علی ما اختلف فيه وقوله صلی الله عليه وسلم هو الحل ميتته واحلت لنا ميتتان متفق علی استعمالهما وخبر الطافی مختلف فيه فينبغی ان يقضی عليه بالخبرين الآخرين * قيل له انما يعرف ذلك من مذهبه وقوله فيما لم يعضده نص الكتاب فاما اذا كان عموم الكتاب معاضدا للخبر المختلف فی استعماله فانا لانعرف قوله فيه وجائز ان يقال انه لايعتبر وقوع الخلاف فی استعماله بعد ان يعضده عموم الكتاب فيستعمل حينئذ مع العام المتفق علی استعماله ويكون ذلك مخصوصا منه فان احتجوا بحديث جابر فی قصة جيش الخبط واباحة النبی عليه السلام اكل الحوت الذی القاه البحر فليس ذلك عندنا بطاف وانما الطافی ما مات حتف انفه فی الماء من غير سبب

حادث

حادث ومن النـاس من يظن ان كراهة الطافي من اجل بقائه في الماء حتى طفا عليـه فيلزمو فنا عليه الحيوان المذكى اذا القى في الماء حتى طفا عليه وهذا جهل منهم بمعنى المقالة وموضع الخلاف لان السمك لو مات ثم طفا على الماء لا كل ولو مات حتف انفـه ولم يطف على الماء لم يؤكل والمعنى فيه عندنا هو موته في الماء حتف انفه لاغير وقد روى لنا عبد الباقي حديثا وقال لنا انه حديث منكر فذكر انه حدثه به عبيد بن شريك البزاز قال حدثنا ابو الجاهر قال حـدثنا سعيد بن بشير عن ابان بن ابي عياش عن انس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسـلم قال كل ما طفا على البحر وابان بن عياش ليس هو ممن يثبت ذلك بروايته قال شعبة لان ازني سبعين زنية احب الي من ان اروى عن ابان بن عياش. فان احتج محتج بقوله تعالى (احل لـكم سيد البحر وطعامه) وانه عموم في الطافي وغيره . قيل له الجواب عنه من وجهين احدهما انه مخصوص بما ذكرنا من تحريم الميتة والاخبـار الواردة في النهي عن اكل الطافي والثاني انه روى في التفسير في قوله تعـالى (وطعامه) انه ما القاه البحر فمات (وصيده) ما اصطادوا وهو حي والطافي خارج منهما لانه ليس مما القاه البحر ولا مما صيد اذ غير جائز ان يقال اصطاد سمكا ميتا كما لا يقال اصطاد ميتا فالآية لم تنتظم الطافي ولم تتناوله والله أعلم

(باب أكل الجراد)

قال اصحابنا والشافعي رضي الله عنهم لا بأس بأكل الجراد كله ما اخذته وما وجدته ميتا وروى ابن وهب عن مالك انه اذا اخذه حيا ثم قطع رأسه وشواه اكل وما اخذ حيا فغفل عنـه حتى مات لم يؤكل وانما هو بمنزلة ما لو وجده ميتا قبل ان يصطاده فلا يؤكل وهو قول الزهري وربيعة وقال مالك وما قتـله مجوسي لم يؤكل وقال الليث بن سـعد اكره اكل الجراد ميتا فاما الذي اخذته حيا فلا بأس به . قال ابو بكر قول النبي عليه السلام في حديث ابن عمر احلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد يوجب اباحته جميعه مما وجد ميتا ومما قتله آخذه وقد استعمل الناس جميعهم هذا الخبر في اباحة اكل الجراد فوجب استعماله على عمومه من غير شرط لقتل آخذه اذ لم يشترطه النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا عبـد الباقي قال حدثنا الحسن بن المثنى قال حـدثنا مسلم بن ابراهيم قال حدثنا زكريا بن يحيي بن عمارة الانصاري قال حدثنا فائد ابو العوام عن ابي عثمان النهدي عن سلمان ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الجراد فقال اكثر جنود الله لا آكله ولا احرمه وما لم يحرمه النبي صلى الله عليه وسـلم فهو مباح وتركه اكله لا يوجب حظره اذ

جائز ترك اكل المباح وغير جائز نفى التحريم عما هو محرم ولم يفرق بين ما مات و بين ماقتله آخذه وقال عطاء عن جابر غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاصبنا جرادا فاكلناه وقال عبدالله بن ابى اوفى غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات ناكل الجراد ولا ناكل غيره * قال ابو بكر ولم يفرق بين ميته و بين مقتوله حدثنا عبد الباقى قال حدثنا موسى بن زكريا التسترى قال حدثنا ابو الخطاب قال حدثنا ابو عتاب حدثنا النعمان عن عبيدة عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة انها كانت تأكل الجراد وتقول كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأكله . قال ابو بكر فهذه الآثار الواردة فى الجراد لم يفرق فى شيء منها بين ميته و بين مقتوله . فان قيل ظاهر قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) يقتضى حظر جميعها فلا يخص منها الا ما اجمعوا عليه وهو ما يقتله آخذه وما عداه فهو محمول على ظاهر الآية فى ايجاب تحريمه . قيل له تخصه الاخبار الواردة فى اباحته وهى مستعملة عند الجميع فى تخصيص الآية ولم تفرق هذه الاخبار بين شيء منها فلم يجز تخصيص شيء منها ولا الاعتراض عليها بالآية لاتفاق الجميع على انها قاضية على الآية مخصصة لها وليس الجراد عندنا مثل السمك فى حظرنا للطافى منه دون غيره لان الاخبار الواردة فى تخصيص السمك بالاباحة من جملة الميتة بازائها اخبار اخر فى حظر الطافى منه فاستعملناها جميعا وقضينا بالخاص منها على العام مع معاضدة الآية لاخبار الحظر وايضا فانه لما وافقنا مالك ومن تابعه على اباحة المقتول منه دل ذلك على انه لا فرق بينه و بين الميت من غير قتل وذلك لان القتل ليس بذكاة فى حقه لان الذكاة فى الاصل على وجهين وهى فيما له دم سائل احدهما قطع الحلقوم والاوداج فى حال امكانه والآخر اسالة دمه عند تعذر الذبح ألا ترى ان الصيد لا يكون مذكى باصابته الا أن يجرحه ويسفح دمه فلما لم يكن للجراد دم سائل كان قتله وموته حتف انفه سواء كما كان قتل ما له دم سائل من غير سفح دمه وموته حتف انفه سواء فى كونه غير مذكى فكذلك واجب ان يستوى حكم قتل الجراد وموته حتف انفه اذ ليس هو مما يسفح دمه * فان قيل قد فرقت بين السمك الطافى وما قتله آخذه او مات بسبب حادث فما أنكرت من فرقنا بين ما مات من الجراد وما قتل منه قيل له الجواب عن هذا من وجهين أحدهما ان هذا هو القياس فى السمك لما لم يحتج فى صحة ذكاته الى سفح الدم الا انا تركنا القياس للآثار التى ذكرنا ومن أصلنا تخصيص القياس بالآثار وليس معك الاثر فى تخصيص بعض الجراد بالاباحة دون بعض فوجب استعمال أخبار الاباحة فى الكل والوجه الآخر ان السمك له دم سائل فكان له ذكاة من جهة

القتل

القتل ولم يحتج الى سفح دمه فى شرط الذكاة لان دمه طاهر وهو يؤكل بدمه فلذلك شرط فيه موته بسبب حادث يقوم له مقام الذكاة فى سائر ماله دم سائل وهـذا المعنى غير موجود فى الجراد فلذلك اختلفا وقد روى عن ابن عمر انه قال الجراد كله ذكى وعن عمر وصهيب والمقداد اباحة اكل الجراد ولم يفرقوا بين شئ منه والله أعلم

﴿ باب ذكاة الجنين ﴾

قال أبو بكر اختلف أهل العلم فى جنين الناقة والبقرة وغيرها اذا اخرج ميتاً بعد ذبح الام فقال أبو حنيفة رضى الله عنه لا يؤكل الا ان يخرج حيا فيذبح وهو قول حماد وقال ابو يوسف ومحمد والشافعى رحمة الله عليهم يؤكل اشعر اولم يشعر وهو قول الثورى وقد روى عن على وابن عمر قالا ذكاة الجنين ذكاة أمه وقال مالك ان تم خلقه ونبت شعره اكل والافلا وهو قول سعيد بن المسيب وقال الاوزاعى اذا تم خلقه فذكاة أمه ذكاته قال الله تعالى (حرمت عليكم الميتة والدم) وقال فى آخرها (الاماذكيتم) وقال انما (حرمت عليكم الميتة) فحرم الله الميتة مطلقا واستثنى المذكى منها وبين النبى صلى الله عليه وسلم الذكاة فى المقدور على ذكاته فى النحر واللبة وفى غير المقدور على ذكاته بسفح دمه بقوله عليه السلام انهر الدم بما شئت وقوله فى المعراض اذا خزق فكل واذا لم يخزق فلا تأكل فلما كانت الذكاة منقسمة الى هذين الوجهين وحكم الله بتحريم الميتة حكما عاما واستثنى منه المذكى بالصفة التى ذكرنا على لسان نبيه ولم تكن هذه الصفة موجودة فى الجنين كان محرما بظاهر الآية * واحتج من أباح ذلك باخبار رويت من طرق منها عن أبى سعيد الخدرى وأبى الدرداء وأبى امامة وكعب بن مالك وابن عمر وابى ايوب وابى هريرة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ذكاة الجنين ذكاة امه وهذه الاخبار كلها واهية السند عند أهـل النقل كرهت الاطالة بذكر اسانيدها وبيان ضعفها واضطرابها اذ ليس فى شئ منها دلالة على موضع الخـلاف وذلك لان قوله ذكاة الجنين ذكاة أمه يحتمل أن يريد به ان ذكاة أمه ذكاة له ويحتمل أن يريد به ايجاب تذكيته كما تذكى أمه وانه لا يؤكل بغير ذكاة كقوله تعالى (وجنة عرضها السموات والارض) معناه كعرض السموات والارض وكقول القـائل قولى قولك ومذهبى مذهبك والمعنى قولى كقولك ومذهبى كمذهبك * قال الشاعر

فعيناك عيناها وجيدك جيدها * سوى ان عظم الساق منك دقيق

ومعناه فعيناك كعينيها وجيدك كجيدها واذا احتمل اللفظ لما وصفنا ولم يجز

ان يكون المعنيان جميعاً مرادين بالخبر لتنافيهما اذ كان في أحد المعنيين ايجاب تذكيته
فانه لا يؤكل غير مذكى في نفسه والآخر يبيح اكله بذكاة أمه اذ غير معتبر ذكاته في
نفسه لم يجز لنا ان نخصص الآية به ووجب ان يقول محمولا على موافقة الآية اذ غير
جائز تخصيص الآية بخبر الواحد واهي السند محتمل لموافقتها ويدل على أن مراده
ايجاب تذكيته كما تذكى الام اتفاق الجميع على انه اذا خرج حياً وجب تذكيته ولم
يجز الاقتصار على تذكية الام فكان ذلك مراداً بالخبر فلم يجز ان يريد به مع ذلك ان
ذكاة امه ذكاة له لتنافيهما وتضادهما اذ كان في أحد المعنيين ايجاب تذكيته وفي الآخر
نفيه فان قال قائل ما انكرت ان تريد المعنيين في حالين بان يجب ذكاته اذا خرج حياً
ويقتصر على ذكاة أمه اذا خرج ميتا قيل له ليس ذكر الحالين موجوداً في الخبر وهو
لفظ واحد ولا يجوز ان يريد به الامرين جميعاً لان في ارادة احد المعنيين اثبات
زيادة حرف وليس في الآخر اثبات زيادة حرف وليس في الجائز أن يكون لفظ واحد
فيه حرف وغير حرف فلذلك بطل قول من يقول بارادتهما فان قيل اذا كان ارادة
أحد المعنيين توجب زيادة حرف وهو الكاف وليس في الآخر زيادة فحمله على المعنى
الذي لا يفتقر الى زيادة اولى لان حذف الحرف يوجب ان يكون اللفظ مجازا واذا لم
يكن فيه حذف شيء فهو حقيقة وحمل اللفظ على الحقيقة أولى من حمله على المجاز قيل له
كون الحرف محذوفا اوغير محذوف لا يزيل عنه الاحتمال لانه وان كان مجازا فهو
مفهوم اللفظ محتمل له ولا فرق بين الحقيقة والمجاز فيما هو من مقتضى اللفظ فلم يجز
من أجل ذلك تخصيص الآية فان قال قائل ليس في اللفظ احتمال كونه غير مذكى بذكاة
الام لانه لا يسمى جنينا الا في حال كونه في بطن أمه ومتى باينها لا يسمى جنيناً والنبي
عليه السلام انما اثبت له الذكاة في حال اتصاله بالام وذلك يوجب أن يكون مذكى بتلك
الحال في ذكاتها قيل له الجواب عن هذا من وجهين احدهما انه جائز ان يسمى بعد
الانفصال جنينا لقرب عهده من الاجتنان في بطن أمه ولا يمتنع أحد من اطلاق القول
بان الجنين لو خرج حياً ذكي كما تذكى الام فيطلق عليه اسم الجنين بعد الذكاة
والانفصال وقال حمل بن مالك كنت بين جاريتين لي فضربت احداهما الاخرى بعمود
فسطاط فالقت جنينا ميتاً فقضى النبي صلى الله عليه وسلم بغرة عبد او امة فسماه جنينا
بعد الالقاء واذا كان ذلك كذلك جاز ان يكون مراد النبي عليه السلام ذكاة الجنين
ذكاة امه انه يذكى كما تذكى أمه اذا القته حيا والوجه الآخر انه لو كان مراده كونه
مذكى وهو جنين لوجب أن يكون مذكى بذكاة الام وان خرج حيا وان موته بعد خرجه

لا يكسبه حكم الميتات كونه فى بطن امه فلما اتفق الجميع على ان خروجه حيا يمنع أن يكون ذكاة الام ذكاته ثبت انه لم يرد اثبات ذكاة الام له فى حال اتصاله بالام * فان قال قائل انما اراد اثبات الحكم بحال خروجه ميتا * قيل له هذه دعوى لم يذكرها النبي صلى الله عليه وسلم فان جاز أن تشترط فيه موته فى حال كونه جنيناً وان لم يذكره النبي عليه السلام جاز لنا أن نشترط ايجاب ذكاته خرج حياً او ميتاً فمتى لم يوجد له ذكاة فى نفسه لم يجز أكله وعلى انا متى شرطنا ايجاب ذكاته فى نفسه غير معتبر بامه استعملنا الخبر على عمومه فجعلنا اباحة الاكل معلقة بوجود الذكاة فيه فى حال كونه جنيناً وبعد خروجه وحمل الخبر على ذلك أولى من الاقتصار به على ماذكرت واثبات ضمير فيه لاذكر له فى الخبر ولا دلالة عليه * فان قال قائل حمل الخبر على ماذكرت فى ايجاب ذكاته اذا خرج يسقط فائدته لان ذلك معلوم قبل وروده * قيل له ليس كذلك من قبل انه افاد انه ان خرج حياً فقد وجبت ذكاته سواء مات فى حال لم يقدر على ذكاته او بقى وبطل بذلك قول من يقول انه ان مات فى وقت لا يقدر على ذكاته كان مذكى بذكاة الام ومن جهة أخرى انه حكم بايجاب ذكاته وانه ان خرج ميتاً لم يؤكل اذ هو غير مذكى فان خرج حياً ذكى فافاد انه ميتة لا تؤكل وبطل به قول من يقول انه لا يحتاج الى ذكاة اذا خرج ميتا * فان احتج محتج بما ذكره زكريا بن يحيى الساجى عن بندار وابراهيم ابن محمد التيمى قالا حدثنا يحيى بن سعيد قالا حدثنا مجالد عن أبى الوداك عن أبى سعيد ان النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن الجنين يخرج ميتاً فقال ان شئتم فكلوه فان ذكاته ذكاة امه * قيل له قد روى هذا الحديث جماعة من الثقات عن يحيى بن سعيد ولم يذكروا فيه انه خرج ميتاً ورواه جماعة عن مجالد منهم هشيم وابو اسامة وعيسى بن يونس ولم يذكروا فيه انه خرج ميتاً وانما قالوا سئل النبى عليه السلام عن الجنين يكون فى بطن الجزور اوالبقرة أو الشاة فقال كلوه فان ذكاته ذكاة أمه ورواه ايضا ابن أبى ليلى عن عطية عن أبى سعيد عن النبى صلى الله عليه وسلم وكذلك قال كل من يروى ذلك عن النبى عليه السلام ممن قدمنا ذكره لم يذكر واحد منهم انه خرج ميتا ولم تجئ هذه اللفظة الا فى رواية الساجى ويشبه ان تكون هذه الزيادة من عنده فانه غير مأمون * فان احتج بما روى عن ابن عباس فى قوله تعالى (أحلت لكم بهيمة الانعام) انها الاجنة * قيل له انه قد روى عن ابن عباس انها جميع الانعام وان قوله تعالى (الا مايتلى عليكم) الخنزير وروى عن الحسن ان بهيمة الانعام الشاة والبعير والبقرة والاولى ان تكون على جميع الانعام ولا تكون مقصورة على الجنين دون غيره لانه

تخصيص بلا دلالة وايضا فان كان المراد الاجنة فهى على اباحتها بالذكاة كسائر الانعام هى مباحة بشرط ذكاتها وكالجنين اذا خرج حيا هو مباح بشرط الذكاة وايضا فان قوله تعالى (احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم) اذا كان المراد ما سيتلى عليكم فى المستقبل مما هو محرم فى الحال فهو مجمل لا يصح الاحتجاج به لانه يكون بمنزلة ما لو قال بعض الانعام مباح و بعضه محظور و لم يبينه فلا يصح اعتبار عموم شىء منه * فان قال قائل لما كان حكم الجنين حكم امه فيمن ضرب بطن امرأة فماتت والقت جنينا ميتا و لم ينفرد بحكم نفسه كان كذلك حكمه فى الذكاة اذا مات فى بطن امه بموتها ولو خرج الولد حياً ثم مات انفرد بحكم نفسه دون امه فى ايجاب الغرة فيه فكذلك جنين الحيوان اذا مات بموت امه و خرج ميتا اكل و اذا خرج حيا لم يؤكل حتى يذكى * قيل له هذا قياس فاسد لانه قياس حكم على حكم غيره وانما القياس الصحيح الجمع بين المسئلتين فى حكم واحد بعلة توجب رد احداهما الى الاخرى فاما فى قياس مسئلة على مسئلة فى حكمين مختلفين فان ذلك ليس بقياس و قد علمنا ان المسئلة التى استشهدت بها انما حكمها ضمان الجنين فى حال انفصاله منها حيا بعد موتها و مسئلتنا انما هى فى اثبات ذكاة الام له فى حال و منعه فى حال اخرى فكيف يصح رد هذه الى تلك و مع ذلك فلو ضرب بطن شاة او غيرها فالقت جنينا ميتا لم يجب للجنين ارش و لا قيمة على الضارب و انما يجب فيه نقصان الام ان حدث بها نقصان و اذا لم يكن لجنين البهائم بعد الانفصال حكم فى حياة الام و ثبت ذلك لجنين المرأة فكيف يجوز قياس البهيمة على الانسان و قد اختلف حكمهما فى نفس ما ذكرت * فان قيل لما كان الجنين فى حال اتصاله بالام فى حكم عضو من اعضائها كان بمنزلة العضو منها اذا ذكيت الام فيحل بذكاتها * قيل له غير جائز ان يكون بمنزلة عضو منها لجواز خروجه حياً تارة فى حياة الام و تارة بعد موتها و العضو لا يجوز ان يثبت له حكم الحياة بعد انفصاله منها فثبت انه غير تابع لها فى حال حياتها و لا بعد موتها * فان قيل الواجب ان يتبع الجنين الام فى الذكاة كما يتبع الولد الام فى العتاق و الاستيلاد و الكتابة و نحوها * قيل له هذا غلط من الوجه الذى قدمنا فى امتناع قياس حكم على حكم آخر و من جهة أخرى انه غير جائز اذا اعتقت الامة ان ينفصل الولد منها غير حر و هو تابع للام فى الاحكام التى ذكرت و جائز ان يذكى الام و يخرج الولد حياً فلا يكون ذكاة الام ذكاة له فعلمنا انه لا يتبع الام فى الذكاة اذ لو تبعها فى ذلك لما جاز أن ينفرد بعد ذكاة الام بذكاة نفسه * و اما مالك فانه ذهب فيه الى ما روى فى حديث سليمان أبى عمران عن ابن البراء عن أبيه ان

رسول

رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فى اجنة الانعام ان ذكاتها ذكاة امها اذا اشعرت وروى الزهرى عن ابن كعب بن مالك قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون اذا اشعر الجنين فان ذكاته ذكاة امه وروى عن على وابن عمر من قولهما مثل ذلك * فيقال له اذا ذكر الاشعار فى هذا الخبر وابهم فى غيره من الاخبار التى هى اصح منه وهو خبر جابر وابى سعيد وابى الدرداء وابى امامة ولم يشترط فيها الاشعار فهلا سويت بينهما اذ لم تنف هذه الاخبار ما اوجبه خبر الاشعار اذ هما جميعاً يوجبان حكما واحداً وانما فى احدهما تخصيص ذلك الحكم من غير نفى لغيره وفى الآخر ابهامه وعمومه ولما اتفقنا جميعا على انه اذا لم يشعر لم تعتبر فيه ذكاة الام واعتبرت ذكاة نفسه وهو فى هذه الحالة اقرب ان يكون بمنزلة اعضائها منه بعد مباينته لها وجب ان يكون ذلك حكمه اذا اشعر ويكون معنى قوله ذكاته ذكاة امه على انه يذكى كما تذكى امه * ويقال لاصحاب الشافعى اذا كان قوله ذكاته ذكاة امه اذا اشعر ينفى ذكاته بامه اذا لم يشعر فهلا خصصت به الاخبار المبهمة اذ كان عندكم ان هذا الضرب من الدليل يخص به العموم بل هو أولى منه * ومما يحتج به على الشافعى ايضا فى ذلك قوله عليه السلام احلت لنا ميتتان ودمان ودلالة هذا الخبر يقتضى عنده تحريم سائر الميتات سواهما فيلزمه ان يحمل معنى قوله ذكاة الجنين ذكاة امه على موافقة دلالة هذا الخبر

(باب جلود الميتة اذا دبغت)

قوله تعالى (انما حرم عليكم الميتة والدم) وقوله تعالى (قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما) يقتضى تحريم الميتة بجميع اجزائها وجلدها من اجزائها لانه قد حله الموت بدلا من الحياة التى كانت فيه الا ان قوله (على طاعم يطعمه) قد دل على الاقتصار بالتحريم على ما يتأتى فيه الاكل وقد بين النبى عليه السلام هذا المعنى فى جلد الميتة بعد الدباغ بقوله انما حرم اكلها وانما حرم لحمها * وقد اختلف الفقهاء فى حكم جلد الميتة بعد الدباغ فقال أبو حنيفة واصحابه والحسن بن صالح وسفيان الثورى وعبد الله بن الحسن العنبرى والاوزاعى والشافعى يجوز بيعه بعد الدباغ والانتفاع به قال الشافعى الا جلد الكلب والخنزير واصحابنا لم يفرقوا بين جلد الكلب وغيره وجعلوه طاهراً بالدباغ الا جلد الخنزير خاصة وقال مالك ينتفع بجلود الميتة فى الجلوس عليها ويغربل عليها ولا تباع ولا يصلى عليها وقال الليث بن سعد

لاباس ببيع جلود الميتة قبل الدباغ اذا بينت انها ميتة * والحجة لمن طهرها وجعلها مذكاة ماورد عن النبي صلى الله عليه وسلم من الآثار المتواترة من الوجوه المختلفة بالفاظ مختلفة كلها يوجب طهارتها والحكم بذكاتها فمنها حديث ابن عباس قال (ايما اهاب دبغ فقد طهر) وحديث الحسن عن الجون بن قتادة عن سلمة بن المحبق ان النبي صلى الله عليه وسلم أتى فى غزوة تبوك على بيت بفنائه قربة معلقة فاستسقى فقيل انها ميتة فقال (ذكاة الاديم دباغته) وروى سعيد بن المسيب عن زيد بن ثابت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (دباغ جلود الميتة طهورها) وسماك عن عكرمة عن سودة بنت زمعة قالت كانت لنا شاة فماتت فطرحناها فجاء النبي صلى الله عليه وسلم فقال مافعلت شاتكم فقلنا رميناها فقال فلا قوله تعالى (قل لا أجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه) الآية افلا استمتعتم باهابها فبعثنا اليها فسلخناها ودبغنا جلدها وجعلناه سقاء وشربنا فيه حتى صار شنا وقالت ام سلمة مر النبى صلى الله عليه وسلم بشاة ميمونة فقال ماعلى أهل هذه لو انتفعوا اباهابها والزهرى عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس عن ميمونة قالت مر النبى صلى الله عليه وسلم بشاة لهم ميتة فقال ألا دبغوا اهابها فانتفعوا به فقالوا يارسول الله انها ميتة فقال انما حرم من الميتة اكلها فى غير ذلك من الاخبار كلها يوجب طهارة جلد الميتة بعد الدباغ كرهت الاطالة بذكرها *وهذه الاخبار كلها متواترة موجبة للعلم والعمل قاضية على الآية من وجهين احدها ورودها من الجهات المختلفة التى يمنع من مثلها التواطؤ والاتفاق على الوهم والغلط والثانى جهة تلقى الفقهاء اياها بالقبول واستعمالهم لها فثبت بذلك انها مستعملة مع آية تحريم الميتة وان المراد بالآية تحريمها قبل الدباغ وماقدمنا من دلالة قوله (على طاعم يطعمه) ان المراد بالآية فيما يتأتى فيه الاكل والجلد بعد الدباغ خارج عن حد الاكل فلم يتناوله التحريم * ومع ذلك فان هذه الاخبار لامحالة بعد تحريم الميتة لولا ذلك لما رموا بالشاة الميتة ولما قالوا انها ميتة ولم يكن النبى عليه السلام ليقول انما حرم اكلها فدل ذلك على ان تحريم الميتة مقدم على هذه الاخبار وان هذه الاخبار مبينة ان الجلد بعد الدباغ غير مراد بالآية * ولما وافقنا مالك على جواز الانتفاع به بعد الدباغ فقد استعمل الاخبار الواردة فى طهارتها ولا فرق فى شيء منها بين افتراشها والصلاة عليها وبين ان تباع او يصلى عليها بل فى سائر الاخبار ان دباغها ذكاتها ودباغها طهورها واذا كانت مذكاة لم يختلف حكم الصلاة عليها وبيعها وحكم افتراشها والجلوس عليها كسائر جلود الحيوان المذكاة ألا ترى انها قبل الدباغ باقية على حكم

التحريم في امتناع جواز الانتفاع بها من سائر الوجوه كالانتفاع بلحومها فلما
اتفقنا على خروجها عن حكم الميتة بعد الدباغ فيما وصفنا ثبت انها مذكاة طاهرة بمنزلة
ذكاة الاصل ويدل على ذلك ايضا ان التحريم متعلق بكونها ماكولة واذا خرج عن حد
الاكل صار بمنزلة الثوب والخشب ونحو ذلك ويدل على ذلك ايضا موافقة مالك ايانا
على جواز الانتفاع بشعر الميتة وصوفها والامتناع أكله وذلك موجود في الجلد بعد
الدباغ فوجب ان يكون حكمه حكمها * فان قيل انما جاز ذلك في الشعر والصوف لانه
يؤخذ منه في حال الحياة * قيل له ليس يمتنع ان يكون ماذكر فاعلة الاباحة وكذلك
ماذكرت فيكون للاباحة علتان احداهما انه لا يتأتى فيه الاكل والاخرى انه يؤخذ منه
في حال الحياة فيجوز الانتفاع به لان موجبهما حكم واحد ومتى عللناه بما وصفناه
وجب قياس الجلد عليه واذا عللته بما وصفت كان مقصور الحكم على المعلول * وقد
روى الحكم عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عبد الله بن عكيم قال قرىء علينا كتاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب فاحتج بذلك
من حظر جلد الميتة بعد الدباغ وغير جائز معارضة الاخبار الواردة في الاباحة بهذا
الخبر من وجوه احدها ان الاخبار التي قدمناها في حيز التواتر الموجب للعلم وحديث
عبد الله بن عكيم ورد من طريق الآحاد وقد روى عاصم بن على عن قيس بن الربيع عن
حبيب بن أبي ثابت عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عبد الله بن عكيم قال كتب الينا عمر
ابن الخطاب ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب فذكر في هذا الحديث ان عمر
كتب اليهم بذلك فلا يجوز معارضة الاخبار التي قدمنا بمثله ومن جهة اخرى
انهما لو تساويا في النقل لكان خبر الاباحة أولى لاستعمال الناس له وتلقيهم اياه
بالقبول ووجه آخر وهو ان خبر عبد الله بن عكيم لو انفرد عن معارضة
الاخبار التي قدمنا لم يكن فيه مايوجب تحريم الجلد بعد الدباغ لانه قال لا تنتفعوا من
الميتة باهاب ولا عصب وهو انما يسمى اهابا قبل الدباغ والمدبوغ لا يسمى اهابا وانما
يسمى اديما فليس اذا في هذا الخبر مايوجب تحريمه بعد الدباغ . واما قول الليث بن
سعد في اباحة بيع جلد الميتة قبل الدباغ فقول خارج عن اتفاق الفقهاء لم يتابعه عليه
احد ومع ذلك هو مخالف لقوله عليه السلام (لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب)
لانه قبل الدباغ يسمى اهابا والبيع من وجوه الانتفاع فوجب ان يكون محظورا بقوله
لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب . قال ابو بكر فان قال قائل قوله عليه السلام (انما
حرم من الميتة اكلها) يدل على ان التحريم مقصور على الاكل دون البيع . قيل له

فينبغي ان تجيز بيع لحمها بقوله انما حرم اكلها فاذا لم يجز بيع اللحم مع قوله انما حرم اكلها كذلك حكم الجلد قبل الدباغ. فان قال قائل منعت بيع اللحم بقوله انما حرم اكلها قيل له وامنع بيع الجلد بقوله (حرمت عليكم الميتة) لانه لم يفرق بين الجلد واللحم وانما خص من جملته المدبوغ منه دون غيره وايضا فروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال (لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها) واذا كان الجلد محرم الاكل قبل الدباغ كتحريم اللحم وجب ان لا يجوز بيعه كبيع اللحم نفسه وكبيع سائر المحرمات لاعيانها كالخمر والدم ونحوهما. واما جلد الكلب فيلحقه الدباغ ويطهر اذا كان ميتة لقوله عليه السلام (أيما اهاب دبغ فقد طهر) وقال (دباغ الاديم ذكاته) ولم يفرق بين الكلب وغيره ولانه تلحقه الذكاة عندنا لو ذبح لكان طاهرا . فان قيل اذا كان نجسا فى حال الحياة كيف يطهر بالدباغ. قيل له كما يكون جلد الميتة نجسا ويطهره الدباغ لان الدباغ ذكاته كالذبح واما الخنزير فلا تلحقه الذكاة لانه محرم العين بمنزلة الخمر والدم فلا تعمل فيه الذكاة ألا ترى انه لا يجوز الانتفاع به فى حال الحياة والكلب يجوز الانتفاع به فى حال الحياة فليس هو محرم العين والله أعلم

(باب تحريم الانتفاع بدهن الميتة)

قال الله تعالى (انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وقال (قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة) وهذا الظاهر ان يحظر ان دهن الميتة كما اوجبا حظر لحمها وسائر اجزائها وقد روى محمد بن اسحاق عن عطاء عن جابر قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة اتاه اصحاب الصليب (١) الذين يجمعون الاوداك فقالوا يارسول الله انا نجمع هذه الاوداك وهى من الميتة وعكرها وانما هى للادم والسفن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها فنهاهم عن ذلك فاخبر النبى صلى الله عليه وسلم ان تحريم الله تعالى اياها على الاطلاق قد اوجب تحريم بيعها كما اوجب تحريم اكلها وقد ذكر عن ابن جريج عن عطاء انه يدهن بشحوم الميتة ظهور السفن وهو قول شاذ وقد ورد الاثر بتحريمه واقتضى ظاهر الآية حظره

(باب الفأرة تموت فى السمن)

(١) المراد بالصليب هنا الودك الذى يستخرج من العظم (لمصححه)

قال

قال الله تعالى (انما حرم عليكم الميتة) وقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) لم يقتض تحريم ما ماتت فيه من المائعات وانما اقتضى تحريم عين الميتة وما جاور الميتة فلا يسمى ميتة فلم ينتظمه لفظ التحريم ولكنه محرم الاكل بسنة النبي صلى الله عليه وسلم وهو ما روى الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الفأرة تقع في السمن فقال عليه السلام ان كان جامدا فالقوها وما حولها وان كان مائعا فلا تقربوه وروى ابو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله وروى الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس عن ميمونة ان فأرة وقعت في سمن فماتت فقال النبي صلى الله عليه وسلم ألقوها وما حولها ثم كلوه وروى عبد الجبار بن عمر عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن عمر عن ابن عمر انه اخبره انه كان عند رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث سأله رجل عن فأرة وقعت في ودك لهم فقال أجامد هو قال نعم قال اطرحوها واطرحوا ما حولها وكلوا ودككم قالوا يا رسول الله انه مائع قال فانتفعوا به ولا تأكلوه فاطلق النبي صلى الله عليه وسلم جواز الانتفاع به من غير جهة الاكل وهذا يقتضي جواز بيعه لانه ضرب من ضروب الانتفاع ولم يخص النبي صلى الله عليه وسلم شيأ منه وروى عن ابن عمر وابي سعيد الخدري وابي موسى الاشعري والحسن في آخرين من السلف جواز الانتفاع به من غير جهة الاكل قال ابو موسى بيعوه ولا تطعموه ولا نعلم احدا من الفقهاء منع الانتفاع به من جهة الاستصباح ودبغ الجلود ونحوه ويجوز بيعه عند اصحابنا ايضا ويبين عيبه وحكى عن الشافعي ان بيعه لا يجوز ويجوز الاستصباح به وقد روى في حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم اطلاق الانتفاع من غير تخصيص منه لوجه دون وجه فدل ذلك على ان المحرم منه الاكل دون غيره وان بيعه جائز كما يجوز بيع سائر الاشياء التي يجوز الانتفاع بها من نحو الحمار والبغل اذ ليس لهذه الاشياء حق في منع البيع وهو مما يجوز الانتفاع به وهو غير محرم العين . فان قيل يجوز الانتفاع بام الولد والمدبر ولا يجوز بيعهما . قيل له هذا لا يلزم على ما ذكرنا لانا قيدنا المعنى بانه لا حق لما جاز الانتفاع به من ذلك في منع بيعه فلم يمنع تحريم اكله جواز بيعه من حيث جاز الانتفاع به من غير جهة الاكل ولا حق له في منع البيع واما المدبر وام الولد فانه قد ثبت لهما حق العتاق وفي جواز بيعهما ابطال لحقهما فلذلك منع بيعهما مع اطلاق سائر وجوه الانتفاع فيهما وليس هذا عندهم بمنزلة ودك الميتة لانه محرم العين كلحمها ممنوع الانتفاع به من سائر الوجوه وليس ما مات فيه الفأرة من المائعات بمحرم العين وانما هو محرم الاكل لمجاورته الميتة وسائر وجوه المنافع

مطلب
الدهن المتنجس يجوز الانتفاع به بغير الاكل ويجوز بيعه بشرط بيان عيبه

مطلقة فيه سوى الاكل فكان بيعه بمنزلة بيع الحمار والبغل والكلب ونحوه مما يجوز الانتفاع به ولا يجوز اكله وكذلك الرقيق (١) يجوز بيعهم كسائر منافعهم وقد دل قول النبى صلى الله عليه وسلم فى امره بالقاء الفأرة وما حولها فى الجامد منه على معنيين احدهما ان ما كان نجسا فى نفسه فانه ينجس بالمجاورة لحكمه فيما جاور الفأرة منه بالنجاسة وان ما ينجس بالمجاورة لا ينجس ما جاوره اذ لم يحكم بنجاسة السمن المجاور للسمن النجس لانه لو وجب الحكم بذلك لوجب الحكم بتنجيس سائر سمن الاناء بمجاورة كل جزء منه لغيره فهذا أصل قد ثبت بالسنة وكل ذلك يدل على اختلاف مراتب النجاسة فى التغليظ والتخفيف وانها ليست متساوية المنازل فجاز من أجل ذلك ان يعتبر فى بعضها اكثر من قدر الدرهم وفى بعضها الكثير الفاحش على حسب قيام دلالة التخفيف والتغليظ والله أعلم بالصواب

(باب القدر يقع فيها الطير فيموت)

ذكر ابو جعفر الطحاوى قال سمعت اباحازم القاضى يحدث عن سويد بن سعيد عن على بن مسهر قال كنت عند ابى حنيفة رضى الله عنه فأتاه ابن المبارك بهيئة خراسانى فسأله عن رجل نصب له قدرا فيها لحم على النار فمر طير فوقع فيها فمات فقال ابو حنيفة لاصحابه ماذا ترون فذكروا له عن ابن عباس ان اللحم يؤكل بعد ما يغسل ويهراق المرق فقال ابو حنيفة بهذا نقول ولكن هو عندنا على شريطة فان كان وقع فيها فى حال سكونها فكما فى هذه الرواية وان وقع فيها فى حال غليانها لم يؤكل اللحم ولا المرق فقال له ابن المبارك ولم ذلك فقال لانه اذا سقط فيها فى حال غليانها فمات فقد داخلت الميتة اللحم واذا وقع فى حال سكونها فمات فان الميتة وسخت اللحم فقال ابن المبارك وعقد بيده ثلاثين هذا زرين بالفارسية يعنى المذهب وروى ابن المبارك عن عباد بن راشد عن الحسن مثل جواب ابى حنيفة رضى الله عنه وقد ذكر ابو حنيفة رضى الله عنه علة فرقه بين وقوعه فى حال الغليان وحال السكون وهو فرق ظاهر وقال ابن وهب عن مالك فى الدجاجة تقع فى قدر اللحم وهى تطبخ فتموت فيها قال لا أرى ان آكل تلك القدر لان الميتة قد اختلطت بما كان فى القدر وقال الاوزاعى يغسل اللحم ويؤكل وقال الليث بن سعد لا يؤكل ذلك اللحم حتى يغسل مرارا او يغلى على النار حتى يذهب كل ما كان فيه وقد روى ابن المبارك عن عثمان بن عبد الله الباهلى قال حدثنى عكرمة

(١) الرقيق يطلق على المفرد وعلى الجماعة

مطلب

قوله (وعقد بيده ثلاثين) هو ان يضم باطن رأس ابهامه الى باطن راس سبابته من اليد اليمنى كهيئة الملتقط ابرة من الارض هذا هو المراد بعقد الثلاثين وانما فعله ابن المبارك بقصد الاستحسان لجواب ابى حنيفة رحمهما الله تعالى « لمصححه »

عن

عن ابن عباس في طير وقع في قدر فمات فقال يهراق المرق ويؤكل اللحم ولم يذكر فيه حال الغليان وروى محمد بن ثوبان عن السائب بن خباب انه كان له قدر على النار فسقطت فيها دجاجة فماتت ونضجت مع اللحم فسألت ابن عباس فقال اطرح الميتة واهرق المرق وكل اللحم فان كرهته فارسل الى منه عضواً أو عضوين وهذا ايضا لا دلالة فيه على حال الغليان لانه جائز ان يكون وقعت فيه بعد سكون الغليان والمرق حار فنضجت فيه والله سبحانه أعلم

(باب النفحة الميتة ولبنها)

قال ابو حنيفة لبن الميتة وانفحتها طاهران لا يلحقهما حكم النجاسة وقال ابو يوسف ومحمد والثوري يكره اللبن لانه في وعاء نجس وكذلك الانفحة اذا كانت مائعة فان كانت جامدة فلا بأس وقالوا جميعا في البيضة اذا كانت من دجاجة ميتة فلا بأس بها وقال مالك وعبد الله بن الحسن والشافعي لا يحل اللبن في ضروع الميتة وقال الليث بن سعد لا تؤكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة وقال عبد الله بن الحسن اكره ان أرخص فيها قال أبو بكر اللبن لا يجوز ان يلحقه حكم الموت لانه لا حياة فيه ويدل عليه انه يؤخذ منها وهي حية فيؤكل فلو كان مما يلحقه حكم الموت لم يحل الا بذكاة الاصل كسائر اعضاء الشاة وايضا فان قوله (نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين) عام في سائر الالبان فاقتضى ذلك شيئين احدهما ان اللبن لا يموت ولا يحرمه موت الشاة والثاني انه لا ينجس بموت الشاة ولا يكون بمنزلة لبن جعل في وعاء ميت فان قيل ما الفرق بينه وبين ما لو حلب من شاة حية ثم جعل في وعاء نجس وبين ما اذا كان في ضرع الميتة * قيل الفرق بينهما ان موضع الخلقة لا ينجس ما جاوره بما حدث فيه خلقة والدليل على ذلك اتفاق المسلمين على جواز اكل اللحم بما فيه من العروق مع مجاورة الدم لدواخلها من غير تطهير ولا غسل لذلك فدل ذلك على ان موضع الخلقة لا ينجس بالمجاورة لما خلق فيه ودليل آخر وهو قوله (من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين) وهذا يدل من وجهين على ما ذكرنا احدهما ما قدمناه آنفا في صدر المسئلة في اقتضائه لبن الحية ولبن الميتة والثاني اخباره بخروجه من بين فرث ودم هما نجسان مع الحكم بطهارته ولم تكن مجاورته لهما موجبة لتنجيسه لانه موضع الخلقة كذلك كونه في ضرع ميتة لا يوجب تنجيسه ويدل على ذلك ايضا ما رواه شريك عن جابر عن عكرمة عن ابن عباس قال اتى النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة الطائف

بجبنة فجعلوا يقرعونها بالعصا فقال اين يصنع هذا فقالوا بارض فارس فقال اذكروا اسم الله عليه وكلوا ومعلوم ان ذبائح المجوس ميتة وقد أباح عليه السلام اكلها مع العلم بانها من صنعة اهل فارس وانهم كانوا اذ ذاك مجوسا ولا ينعقد الجبن الا بانفحة فثبت بذلك ان أنفحة الميتة طاهرة وقد روى القاسم بن الحكم عن غالب بن عبد الله عن عطاء بن ابى رباح عن ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الجبن فقال ضعى السكين واذكرى اسم الله تعالى وكلى فاباح النبي عليه السلام فى هذا الحديث اكل الجميع منه ولم يفصل بين ما صنع منه بانفحة ميتة او غيرها وقد روى عن على وعمر وسلمان وعائشة وابن عمر وطلحة بن عبيد الله وام سلمة والحسن بن على اباحة اكل الجبن الذى فيه انفحة الميتة فدل ذلك على ان الانفحة طاهرة وان كانت من ميتة واذا ثبت بما وصفنا طهارة الانفحة وان كانت من ميتة ثبت طهارة لبن الميتة وانفحتها ووجب ان يكون ذلك حكم البيضة الخارجة من الدجاجة الميتة لانها تبين منها فى حياتها وهى طاهرة يجوز اكلها فكذلك بعد موتها لانها لو كانت مما يحتاج الى ذكاة لما اباحها الا ذكاة الاصل كسائر اعضائها لما كان شرط اباحتها الذكاة لم تحل الا بذكاة الاصل

(باب شعر الميتة وصوفها والفراء وجلود السباع)

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومحمد بن صالح وعبيد الله بن الحسن يجوز الانتفاع بعظام الميتة ولا بأس بشعر الميتة وصوفها ولا يكون ميتة لانه يؤخذ منها فى حال الحياة وقال الليث لا ينتفع بعصب الميتة (١) ولا بعقبها ولا ارى باسا بالقرن والظلف ان ينتفع به ولا بأس بعظام الميتة ولا الشعر ولا الصوف * حدثنا عبد الباقى ابن قانع قال حدثنا اسمعيل بن الفضل قال حدثنا سليمان بن عبد الرحمن الدمشقى قال حدثنا يوسف بن الشقر قال حدثنا الاوزاعى عن يحيى بن ابى كثير عن أبى سلمة قال سمعت ام سلمة قالت سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول لا بأس بمسك الميتة اذا دبغ ولا بأس بصوفها وشعرها وقرنها اذا غسل بالماء * حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا اسمعيل بن الفضل قال حدثنا الحسن بن عمر قال حدثنا عبد الله بن سلمة عن ابن ابى ليلى عن ثابت البنانى عن عبد الرحمن بن ابى ليلى قال حدثنى ابى انه كان عند النبى

قوله (ولا بعقبها) العقب بمعنى العصب كما فى النهاية فهو من عطف المرادف (لمصححه)

صلى

صلى الله عليه وسلم فسأله رجل عن الصلاة في الفراء والمساتق (١) قال وفي الدباغ عنكم وروى يحيى الحماني قال حدثنا سيف بن هارون البرجمي عن سليمان التيمي عن ابي عثمان النهدي عن سلمان الفارسي قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الفراء والجبن والسمن فقال ان الحلال الذي أحل الله تعالى في القرآن والحرام الذي حرم الله تعالى في القرآن وما سكت عنه فهو عفو منه * قال أبو بكر هذه الاخبار فيها اباحة الشعر والصوف والفراء والجبن من وجهين احدهما ما ذكرنا في حديث ام سلمة من النص على اباحة الشعر والصوف من الميتة وحديث ابن ابي ليلى في اباحة الفراء والمساتق والآخر ما ذكر في حديث سلمان وفيه دلالة على الاباحة من وجهين احدهما انه لو كان محرما لاجابة النبي صلى الله عليه وسلم بالتحريم والثاني ان ما لم يذكر بتحريم ولا تحليل فهو مباح بقوله وما سكت عنه فهو عفو وليس في القرآن تحريم الشعر والصوف ونحوها بل فيه ما يوجب الاباحة وهو قوله (والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع) والدفء ما يتدفأ به من شعرها ووبرها وصوفها وذلك يقتضي اباحة الجميع من الميتة والحي وقال تعالى (ومن اصوافها واوبارها وأشعارها اثاثا ومتاعا الى حين) فعم الجميع بالاباحة من غير فصل بين المذكى منه وبين الميتة ومن حظر هذه الاشياء من الميتة احتج فيه بقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) وذلك يتناولها بجميع اجزائها فاذا كان الصوف والشعر والعظام ونحوها من اجزائها اقتضت الآية تحريم جميعها * فيقال له انما المراد بالآية ما يتأتى فيه الاكل والدليل عليه قوله تعالى في الآية الاخرى (قل لا اجد فيما أوحي الى محرما على طاعم يطعمه) فاخبر ان التحريم مقصور على ما يتأتى فيه الاكل وقال النبي عليه السلام انما حرم من الميتة لحمها وفي خبر آخر انما حرم اكلها فابان النبي صلى الله عليه وسلم عن مراد الله تعالى بتحريم الميتة فلما لم يكن الشعر والصوف والعظم ونحوها مما ذكرنا من المأكول لم يتناولها التحريم ومن حيث خصصنا جلد الميتة المدبوغ بالاباحة للآثار الواردة فيه وجب تخصيص الشعر والصوف وما لا يتأتى فيه الاكل من جملة المحرم بالآثار المروية فيها مما قدمنا ذكره ويدل عليه ايضا من جهة اخرى وهي أن جلد الميتة لما كان خروجه عن حد الاكل بالدباغ مبيحا له وجب ان يكون ذلك حكم سائر ما لا يتأتى فيه الاكل منها من الشعر والصوف ونحوها ويدل عليه ايضا ان الاخبار الواردة في اباحة الانتفاع بجلود الميتة لم يذكر فيها حلق الشعر والصوف عنها بل فيها الاباحة على الاطلاق فاقتضى ذلك اباحة الانتفاع بها بما عليها من

(١) قوله (والمساتق) جمع مستقة وهي فروة طويلة الكمين (لمصححه)

الشعر والصوف ولوكان التحريم ثابتافى الصوف والشعر لبينه النبى عليه السلام لعلمه ان الجلود لا تخلو من أجزاء الحيوان مماليس فيه حياة ومالاحياة فيه لا يلحقه حكم الموت * والدليل على ان الشعر ونحوه لاحياة فيه ان الحيوان لا يألم بقطعها ولو كانت فيه حياة لتألم بقطعها كما يؤلمه قطع سائر اعضائه فدل ذلك على ان الشعر والصوف والعظم والقرن والظلف والريش لاحياة فيها فلا يلحقها حكم الموت ووجود النماء فيها لا يوجب لها حياة لان الشجر والنبات ينميان ولاحياة فيهما ولا يلحقهما حكم الموت فكذلك الشعر والصوف ويدل عليه ايضا قول النبى عليه السلام مابان من البهيمة وهى حية فهو ميت ويبين منها الشعر والصوف ولا يلحقهما حكم الموت فلو كان مما يلحقهما حكم الموت لوجب ان لا يحل الا بذكاة الاصل كسائر اعضاء الحيوان فدل ذلك على انه لا يلحقه حكم الموت ولا يحتاج الى ذكاة * وقد روى عن الحسن ومحمد بن سيرين وسعيد بن المسيب وابراهيم اباحة شعر الميتة وصوفها وروى عن عطاء كراهية الميتة وعظام الفيل وعن طاوس كراهة عظام الفيل وروى عن ابن عمر انه رأى على رجل فروا فقال لوأعلمه ذكيا لسرنى ان يكون لى منه ثوب وذكر انس ان عمر رأى على رجل قلنسوة ثعلب فنزعها وقال مايدريك لعله مما لم يذك وقد اختلف فى جلود السباع فكرهها قوم واباحها اصحابنا ومن قدمنا ذكره من الصحابة والتابعين وقد روى عطاء عن ابن عباس وابو الزبير عن جابر ومطرف عن عمار اباحة الانتفاع بجلود السباع وعن على بن حسين والحسن وابراهيم والضحاك وابن سيرين لا بأس بلبس جلود السباع وعن عطاء عن عائشة فى الفراء دباغها ذكاتها * فان قال قائل روى قتادة عن ابى المليح عن أبيه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى عن جلود السباع وقتادة عن ابى شيخ الهنائى ان معاوية قال لنفر من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم تعلمون ان النبى عليه السلام نهى عن سروج النمور ان يركب عليها قالوا نعم وقد تنازع أهل العلم معنى هذين الحديثين فقال قائلون هذا نهى تحريم يقتضى تحريم لبسها على كل حال وقال آخرون هو على وجه الكراهية والتشبه بزى العجم كما روى ابو اسحاق عن هبيرة بن مريم عن على قال نهى النبى عليه السلام عن خاتم الذهب وعن لبس القسى (١) وعن الثياب الحمر وما روى عن الصحابة فى اباحة لبس جلود السباع والانتفاع بها يدل على ان النهى على وجه الكراهية

(١) قوله (وعن لبس القسى) القسى ثياب من كتان مخلوط بحرير يؤتى بها من مصر نسبت الى قرية على ساحل البحر يقال لها القس بفتح القاف (لمصححه)

والتشبه

والتشبه بالعجم وقد تقدم ذكر حديث سلمان وغيره عن النبي عليه السلام في اباحة لبس الفراء والانتفاع بها وقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله دباغ الاديم ذكاته عام في جلود السباع وغيرها وهذا يدل على ان النهي عن جلود السباع ليس من جهة النجاسة بل على وجه الكراهة والتشبه بالعجم

﴿ باب تحريم الدم ﴾

قال الله تعالى (انما حرم عليكم الميتة والدم) وقال (حرمت عليكم الميتة والدم) فلو لم يرد في تحريمه غير هاتين الآيتين لاقتضى ذلك تحريم سائر الدماء قليلها وكثيرها فلما قال في آية أخرى (قل لا أجد فيما أوحي الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة أو دماً مسفوحا) دل ذلك على أن المحرم من الدم هو المسفوح دون غيره فان قال قائل قوله (أو دماً مسفوحا) خاص فيما كان منه على هذه الصفة وقوله في الآيتين الاخريين عام في سائر الدماء فوجب اجراؤه على عمومه اذ ليس في الآية ما يخصصه قيل له قوله (او دما مسفوحا) جاء فيه نفي لتحريم سائر الدماء الا ما كان منه بهذا الوصف لانه قال (قل لا أجد فيما أوحي الى محرما على طاعم) الى قوله (أو دما مسفوحا) واذا كان ذلك على ما وصفنا لم يخل من أن يكون قوله (انما حرم عليكم الميتة والدم) متاخراً عن قوله (أو دما مسفوحا) او ان يكونا نزلا معا فلما عدمنا تاريخ نزول الآيتين وجب الحكم بنزولهما معا فلا يثبت حينئذ تحريم الدم الا معقودا بهذه الصفة وهو ان يكون مسفوحا وحدثنا ابو القاسم عبد الله بن محمد بن اسحق المروزي قال حدثنا الحسين بن أبي الربيع الجرجاني اخبرنا عبد الرزاق قال اخبرنا ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن عكرمة قال لو لا هذه الآية (او دما مسفوحا) لاتبع المسلمون من العروق ما اتبع اليهود وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن قال اخبرنا عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن قتادة في قوله (أو دما مسفوحا) قال حرم من الدم ما كان مسفوحا واما اللحم يخالطه الدم فلا باس به وروى القاسم بن محمد عن عائشة انها سئلت عن الدم يكون في اللحم والمذبح قالت انما نهى الله عن الدم المسفوح ولا خلاف بين الفقهاء في جواز اكل اللحم مع بقاء اجزاء الدم في العروق لانه غير مسفوح ألا ترى انه متى صب عليه الماء ظهرت تلك الاجزاء فيه وليس هو بمحرم اذ ليس هو مسفوحا ولما وصفنا قال اصحابنا ان دم البراغيث والبق والذباب ليس بنجس وقالوا أيضا ان دم السمك ليس بنجس لانه يؤكل بدمه وقال مالك في دم البراغيث اذا تفاحش غسله ويغسل دم الذباب

ودم السمك وقال الشافعي لا يفسد الوضوء(١) الا أن تقع فيه نجاسة من دم أو بول أو غيره فعم الدماء كلها فان قال قائل قوله (حرمت عليكم الميتة والدم) وقوله (أو دما مسفوحا) يوجب تحريم دم السمك لانه مسفوح قيل له هذا مخصوص بقوله عليه السلام احلت لى ميتتان ودمان السمك والجراد فلما اباح السمك بما فيه من الدم من غير اراقة دمه وقد تلقى المسلمون هذا الخبر بالقبول فى اباحة السمك من غير اراقة دمه وجب تخصيص الآية فى اباحة دم السمك اذ لو كان محظوراً لما حل دون اراقة دمه كالشاة وسائر الحيوان ذوات الدماء والله أعلم

﴿ باب تحريم الخنزير ﴾

قال الله تعالى ﴿ انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ وقال تعالى (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وقال تعالى (قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة أو دما مسفوحا او لحم خنزير) فنص فى هذه الآيات على تحريم لحم الخنزير والامة عقلت من تأويله ومعناه مثل ما عقلت من تنزيله واللحم وان كان مخصوصا بالذكر فان المراد جميع اجزائه وانما خص اللحم بالذكر لانه أعظم منفعته وما يبتغى منه كما نص على تحريم قتل الصيد على المحرم والمراد حظر جميع أفعاله فى الصيد وخص القتل بالذكر لانه أعظم ما يقصد به الصيد وكقوله تعالى (اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع) فخص البيع بالنهى لانه كان أعظم ما يبتغون من منافعهم والمعنى جميع الامور الشاغلة عن الصلاة وانما نص على البيع تأكيداً للنهى عن الاشتغال عن الصلاة كذلك خص لحم الخنزير بالنهى تاكيداً لحكم تحريمه وحظرا لسائر اجزائه فدل على ان المراد بذلك جميع اجزائه وان كان النص خاصاً فى لحمه * وقد اختلف الفقهاء فى جواز الانتفاع بشعر الخنزير فقال أبو حنيفة ومحمد يجوز الانتفاع به للخرز وقال أبو يوسف اكره الخرز به وروى عنه الاباحة وقال الاوزاعى لا باس ان يخاط بشعر الخنزير ويجوز للخراز ان يشتريه ولا يبيعه وقال الشافعى لا يجوز الانتفاع بشعر الخنزير * قال أبو بكر لما كان المنصوص عليه فى الكتاب من الخنزير لحمه وكان ذلك تأكيداً لحكم تحريمه على ما بينا جاز أن يقال ان التحريم قد يتناول الشعر وغيره وجائز أن يقال أن التحريم منصرف الى ما كان فيه الحياة منه مما لم يالم باخذه منه فاما الشعر فانه لما لم يكن فيه حياة لم يكن من اجزاء الحى فلم يلحقه حكم التحريم كما بينا

«١» قوله (الوضوء) بالفتح هو الماء الذى يتوضأ به (لمصححه)

فى شعر الميتة وان حكم المذكى والميتة فى الشعر سواء الا ان من اباح الانتفاع به من اصحابنا فذكر أنه انما اجازه استحسانا وهذا يدل على ان التحريم قد تناول الجميع عندهم بما عليه من الشعر وانما استحسنوا اجازة الانتفاع به للخرز دون جواز بيعه وشرائه لما شاهدوا المسلمين وأهل العلم يقرون الاساكفة على استعماله من غير نكير ظهر منهم عليهم فصار هذا عندهم اجماعا من السلف على جواز الانتفاع به وظهور العمل من العامة فى شيء مع اقرار السلف اياهم عليه وتركهم النكير عليهم يوجب اباحته عندهم وهذا مثل ماقالوا فى اباحة دخول الحمام من غير شرط اجرة معلومة ولا مقدار معلوم لما يستعمله من الماء ولا مقدار مدة لبثه فيه لان هذا كان ظاهراً مستفيضاً فى عهد السلف من غير منكر به على فاعليه فصار ذلك اجماعا منهم وكذلك قالوا فى الاستصناع انهم اجازوه لعمل الناس ومرادهم فيه اقرار السلف الكافة على ذلك وتركهم النكير عليهم فى استعماله فصار ذلك اصلا فى جوازه ونظائر ذلك كثيرة واختلف أهل العلم فى خنزير الماء فقال اصحابنا لا يؤكل وقال مالك وابن ابى ليلى والشافعى والاوزاعى لا بأس باكل كل شيء يكون فى البحر وقال الشافعى لا بأس بخنزير الماء ومنهم من يسميه حمار الماء وقال الليث بن سعد لا يؤكل انسان الماء ولا خنزير الماء * قال ابو بكر ظاهر قوله (ولحم الخنزير) موجب لحظر جميع مايكون منه فى البر وفى الماء لشمول الاسم له * فان قيل انما ينصرف هذا الى خنزير البر لانه الذى يسمى بهذا الاسم على الاطلاق وخنزير الماء لا يطلق عليه الاسم وانما يسمى به مقيدا واسمه الذى يطلق عليه فى العادة حمار الماء * قيل له لا يخلو خنزير الماء من ان يكون على خلقة خنزير البر وصفته او على غير ذلك فان كان على هذه الخلقة فلا فرق بينهما فى اطلاق الاسم عليه من قبل ان كونه فى الماء لا يغير حكمه اذا كان فى معناه وعلى خلقته الا ان تقوم الدلالة على خصوصه وان كان على خلقة اخرى غيرها ومن اجلها يسمى حمار الماء فكانهم انما اجروا اسم الخنزير على ماليس بخنزير ومعلوم ان احدا لم يخطئهم فى التسمية فدل ذلك على انه خنزير على الحقيقة وان الاسم يتناوله على الاطلاق وتسميتهم اياه حمار الماء لا يسلبه اسم الخنزير اذ جائز ان يكونوا اسموه بذلك ليفرقوا بينه وبين خنزير البر وكذلك كلب الماء وكلب البر سواء لا فرق بينهما اذ كان الاسم يتناول الجميع وان خالفه فى بعض اوصافه والله أعلم

(باب تحريم ما اهل به لغير الله)

قال الله تعالى (انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله) ولا خلاف

بين المسلمين ان المراد به الذبيحة اذا اهل بها لغير الله عند الذبح * فمن الناس من يزعم ان المراد بذلك ذبائح عبدة الاوثان الذين كانوا يذبحون لأوثانهم كقوله تعالى (وما ذبح على النصب) واجازوا ذبيحة النصرانى اذا سمى عليها باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبى وسعيد بن المسيب وقالوا ان الله تعالى قد اباح اكل ذبائحهم مع علمه بانهم يهلون باسم المسيح على ذبائحهم وهو مذهب الاوزاعى والليث ابن سعد ايضا وقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومالك والشافعى لا تؤكل ذبائحهم اذا سموا عليها باسم المسيح * وظاهر قوله تعالى (وما اهل به لغير الله) يوجب تحريمها اذا سمى عليها باسم غير الله لان الاهلال به لغير الله هو اظهار غير اسم الله ولم يفرق الآية بين تسمية المسيح وبين تسمية غيره بعد ان يكون الاهلال به لغير الله وقوله فى آية اخرى (وما ذبح على النصب) وعادة العرب فى الذبائح للاوثان غير مانع اعتبار عموم الآية فيما اقتضاه من تحريم ما سمى عليه غير الله تعالى وقد روى عطاء بن السائب عن زاذان وميسرة ان عليا عليه السلام قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا واذا لم تسمعوهم فكلوا فان الله قد احل ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون . واما ما احتج به القائلون باباحة ذلك لاباحة الله طعام اهل الكتاب مع علمه بما يقولون فليس فيه دلالة على ما ذكروا لان اباحة طعام اهل الكتاب معقودة بشريطة ان لا يهلوا لغير الله اذ كان الواجب علينا استعمال الآيتين بمجموعها فكانه قال وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم ما لم يهلوا به لغير الله * فان قال قائل ان النصرانى اذا سمى الله فانما يريد به المسيح عليه السلام فاذا كان ارادته كذلك ولم تمنع صحة ذبيحته وهو مع ذلك مهل به لغير الله كذلك ينبغى ان يكون حكمه اذا اظهر ما يضمره عند ذكر الله تعالى فى ارادته المسيح * قيل له لا يجب ذلك لان الله تعالى انما كلفنا حكم الظاهر لان الاهلال هو اظهار القول فاذا اظهر اسم غير الله لم تحل ذبيحته لقوله (وما اهل به لغير الله) واذا اظهر اسم الله فغير جائز لنا حمله على اسم المسيح عنده لان حكم الاسماء ان تكون محمولة على حقائقها ولا تحمل على ما لا يقع الاسم عليه عندنا ولا يستحقه ومع ذلك فليس يمتنع ان تكون العبادة علينا فى اعتبار اظهار الاسم دون الضمير الا ترى ان من اظهر القول بالتوحيد وتصديق الرسول صلى الله عليه وسلم كان حكمه حكم المسلمين مع جواز اعتقاده للتشبيه المضاد للتوحيد وكذلك قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله وقد اعلمه الله ان فى القوم منافقين يعتقدون غير ما يظهرون ولم يجرهم مع ذلك مجرى سائر

المشركين

المشركين بل حكم لهم فيما يعاملون به من احكام الدنيا بحكم سائر المسلمين على ماظهر من امورهم دون ما بطن من ضمائرهم وكذلك جائز ان تكون صحة ذكاة النصرانى متعلقة باظهار اسم الله تعالى وانه متى اظهر اسم المسيح لم تصح ذكاته كسائر المشركين اذا اظهروا على ذبائحهم اسماء اوثانهم والله أعلم

(باب ذكر الضرورة المبيحة لاكل الميتة)

قال الله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه) وقال فى آية اخرى (وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه) وقال (فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم) فقد ذكر الله تعالى الضرورة فى هذه الآيات واطلق الاباحة فى بعضها بوجود الضرورة من غير شرط ولا صفة وهو قوله (وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه) فاقتضى ذلك وجود الاباحة بوجود الضرورة فى كل حال وجدت الضرورة فيها * واختلف اهل العلم فى معنى قوله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) فقال ابن عباس والحسن ومسروق (غير باغ) فى الميتة (ولا عاد) فى الاكل وهو قول اصحابنا ومالك بن انس واباحوا للبغاة الخارجين على المسلمين اكل الميتة عند الضرورة كما اباحوه لاهل العدل وقال مجاهد وسعيد بن جبير اذا لم يخرج باغيا على امام المسلمين ولم يكن سفره فى معصية فله ان ياكل الميتة اذا اضطر اليها وان كان سفره فى معصية اوكان باغيا على الامام لم يجز له ان ياكل وهو قول الشافعى * وقوله ﴿ الا ما اضطررتم اليه ﴾ يوجب الاباحة للجميع من المطيعين والعصاة وقوله فى الآية الاخرى (غير باغ ولا عاد) وقوله (غير متجانف لاثم) لما كان محتملا ان يريد به البغى والعدوان فى الاكل واحتمل البغى على الامام اوغيره لم يجز لنا تخصيص عموم الآية الاخرى بالاحتمال بل الواجب حمله على ما يواطىء معنى العموم من غير تخصيص وايضا فقد اتفقوا على انه لو لم يكن سفره فى معصية بل كان سفره لحج أو غزو او تجارة وكان مع ذلك باغيا على رجل فى اخذ ماله أو عاديا فى ترك صلاة او زكاة لم يكن ما هو عليه من البغى والعدوان مانعا من استباحة الميتة للضرورة * فثبت بذلك ان قوله (غير باغ ولا عاد) لم يرد به انتفاء البغى والعدوان فى سائر الوجوه وليس فى الآية ذكر شىء منه مخصوص فيوجب ذلك كون اللفظ مجملا مفتقرا الى البيان فلا يجوز تخصيص الآية الاولى به لتعذر استعماله على حقيقته وظاهره ومتى حملنا ذلك على البغى والتعدى فى الاكل استعملنا اللفظ على عمومه وحقيقته

فيما اريد به وورد فيه فكان حمله على ذلك أولى من وجهين احدهما انه يكون مستعملا على عمومه والآخر انا لانوجب به تخصيص قوله (الا ما اضطررتم اليه) * وكذلك (غير متجانف لاثم) لايخلو من ان يريد به مجانبة سائر الآثام حتى يكون شرط الاباحة للمضطر أن يكون غير متجانف لاثم اصلا فى الاكل وغيره حتى ان كان مقيما على ترك رد مظلمة درهم أو ترك صلاة أو صوم لم يتب منه لا يحل له الاكل أو ان يكون جائزاله الاكل مع كونه مقيما على ضرب من المعاصى بعد ان لايكون سفره فى معصية ولا خارجا على امام وقد ثبت عند الجميع ان اقامته على بعض المعاصى لاتمنع استباحته للميتة عند الضرورة فثبت ان ذلك ليس بمراد ثم بعد ذلك يحتاج فى اثبات المأثم الذى يمنع الاستباحة الى دلالة من غير الآية وهذا يوجب اجمال اللفظ وافتقاره الى البيان فيؤدى ذلك الى وقوف حكم الآية على بيان من غيرها . ومتى امكننا استعمال حكم الآية وجب علينا استعمالها وجهة امكان استعمالها ما وصفنا من اثبات المراد بغيا وتعديا فى الاكل بان لايتناول منها الا بمقدار ما يمسك الرمق ويزيل خوف التلف وايضا قال الله تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) ومن امتنع من المباح حتى مات كان قاتلا نفسه متلفا لها عند جميع أهل العلم ولا يختلف فى ذلك عندهم حكم العاصى والمطيع بل يكون امتناعه عند ذلك من الاكل زيادة على عصيانه فوجب ان يكون حكمه وحكم المطيع سواء فى استباحة الاكل عند الضرورة ألا ترى انه لو امتنع من اكل المباح من الطعام معه حتى مات كان عاصيا لله تعالى وان كان باغيا على الامام خارجا فى سفر معصية والميتة عند الضرورة بمنزلة المذكى فى حال الامكان والسعة . فان قيل قد يمكنه الوصول الى استباحة اكل الميتة بالتوبة فاذا لم يتب فهو الجانى على نفسه . قيل له أجل هو كما قلت الا انه غير مباح له الجناية على نفسه بترك الاكل وان لم يتب لان ترك التوبة لايبيح له قتل نفسه وهذا العاصى متى ترك الاكل فى حال الضرورة حتى مات كان مرتكبا الضربين من المعصية احدهما خروجه فى معصية والثانى جنايته على نفسه بترك الاكل وايضا فالمطيع والعاصى لايختلفان فيما يحل لهما من الماكولات أو يحرم ألا ترى أن سائر الماكولات التى هى مباحة للمطيعين هى مباحة للعصاة كسائر الاطعمة والاشربة المباحة وكذلك ما حرم من الاطعمة والاشربة لايختلف فى تحريمه حكم المطيعين والعصاة فلما كانت الميتة مباحة للمطيعين عند الضرورة وجب ان يكون كذلك حكم العصاة فيها كسائر الاطعمة المباحة فى غير حال الضرورة * فان قال قائل اباحة الميتة رخصة للمضطر ولا رخصة للعاصى * قيل له قد انتظمت

هـذه المعارضة الخطأ من وجهين احدهما قولك اباحة الميتة رخصة للمضطر وذلك لان أكل الميتة فرض على المضطر والاضطرار يزيل الحظر ومتى امتنع المضطر من اكلها حتى مات صار قاتلا لنفسه بمنزلة من ترك اكل الخبز وشرب الماء فى حال الامكان حتى مات كان عاصيا لله جانيا على نفسه ولا خلاف فى ان هذا حكم المضطر الى الميتة غير الباغى فقول القائل اباحة الميتة رخصة للمضطر بمنزلة قوله لو قال ان اباحة أكل الخبز وشرب الماء رخصة لغير المضطر ولا يطلق هذا احد يعقل لان الناس كلهم يقولون فرض على المضطر الى الميتة اكلها فلا فرق بينهما ولما لم يختلف العاصى والمطيع فى اكل الخبز وشرب الماء كذلك فى اكل الميتة عند الضرورة واما الوجه الثانى من الخطأ فهو قولك انه لا رخصة للعاصى وهذه قضية فاسدة باجماع المسلمين لانهم رخصوا للمقيم العاصى الافطار فى رمضان اذا كان مريضا وكذلك يرخصون له فى السفر التيمم عند عدم الماء ويرخصون للمقيم العاصى ان يمسح يوما وليلة وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه رخص للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها ولم يفرق فيه بين العاصى والمطيع فبان بما وصفنا فساد هذه المقالة * وقوله (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا أثم عليه) وقوله (فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم) كل واحد من هذين فيه ضمير لا يستغنى عنه الكلام وذلك لان وقوع الضرورة ليس من فعل المضطر فيكون قوله (فلا اثم عليه) وقوله (فان الله غفور رحيم) خبراً له * وقوله (فمن اضطر) لا بد له من خبر به تم الكلام اذ لم يكن الحكم متعلقاً بنفس الضرورة وخبره الذى يتم به الكلام ضميره وهو الاكل فكان تقديره فمن اضطر فاكل فلا اثم عليه * ثم قوله (غير باغ ولا عاد) على قول من يقول (غير باغ) فى الميتة (ولا عاد) فى الاكل فيكون البغى والعدوان حالا للاكل وتقديره على قول من يقول (غير باغ ولا عاد) على المسلمين فمن اضطر غير باغ ولا عاد على المسلمين فاكل فلا اثم عليه فيكون البغى والعدوان حالا له عند الضرورة قبل أن يأكل فلا يكون ذلك صفة للاكل وعند الاولين يكون صفة للاكل * والحذف فى هذا الموضع كالحذف فى قوله (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام اخر) والمعنى فافطر فعدة من ايام أخر فحذف فافطر وقوله (فمن كان منكم مريضا أو به اذى من رأسه ففدية من صيام) ومعناه فحلق ففدية وانما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالمحذوف ودلالة الخطاب عليه وهذا يوجب ان يكون حمله على البغى والعدوان فى الاكل أولى منه على المسلمين وذلك لانه لم يتقدم للمسلمين فى الآية ذكر لا محذوفا ولا مذكوراً

كحذف الاكل لحمله على مافى مقتضى الآية بان يكون حالا له فيه وصفة أولى من حمله على معنى لم يتضمنه اللفظ لا محذوفا ولا مذكوراً * واما قوله (الاما اضطررتم اليه) فلا ضمير فيه ولا حذف لانه لفظ مستغن بنفسه اذ هو استثناء من جملة مفهومة المعنى وهو التحريم بقوله (وقد فصل لكم ما حرم عليكم الاما اضطررتم اليه) فانه مباح لكم وهذا اللفظ مستغن عن الضمير ومعنى الضرورة ههنا هو خوف الضرر على نفسه او بعض اعضائه بتركه الاكل وقد انطوى تحته معنيان احدهما ان يحصل فى موضع لا يجد غير الميتة والثانى ان يكون غيرها موجودا ولكنه اكره على اكلها بوعيد يخاف منه تلف نفسه أو تلف بعض اعضائه وكلا المعنيين مراد بالآية عندنا لاحتمالهما وقد روى عن مجاهد انه تأولها على ضرورة الاكراه ولانه اذا كان المعنى فى ضرورة الميتة ما يخاف على نفسه من الضرر فى ترك تناوله وذلك موجود فى ضرورة الاكراه وجب ان يكون حكمه حكمه ولذلك قال اصحابنا فيمن اكره على اكل الميتة فلم يا كلها حتى قتل كان عاصيا لله كمن اضطر الى ميتة بان عدم غيرها من المأكولات فلم يأكل حتى مات كان عاصيا كمن ترك الطعام والشراب وهو واجدهما حتى مات فيموت عاصيا لله بتركه الاكل لان اكل الميتة مباح فى حال الضرورة كسائر الاطعمة فى غير حال الضرورة والله أعلم

(باب المضطر الى شرب الخمر)

قال ابو بكر وقد اختلف فى المضطر الى شرب الخمر فقال سعيد بن جبير المطيع المضطر الى شرب الخمر يشربها وهو قول اصحابنا جميعا وانما يشرب منها مقدار ما يمسك به رمقه اذ كان يرد عطشه وقال الحارث العكلى ومكحول لا يشرب لانها لا تزيده الا عطشا وقال مالك والشافعى لا يشرب لانها لا تزيده الا عطشا وجوعا وقال الشافعى ولانها تذهب بالعقل وقال مالك انما ذكرت الضرورة فى الميتة ولم تذكر فى الخمر * قال ابو بكر فى قول من قال انها لا تزيل ضرورة العطش والجوع لا معنى له من وجهين احدهما انه معلوم من حالها انها تمسك الرمق عند الضرورة وتزيل العطش ومن أهل الذمة فيما بلغنا من لا يشرب الماء دهرا اكتفاء بشرب الخمر عنه فقولهم فى ذلك غير المعقول المعلوم من حال شاربها والوجه الآخر انه ان كان كذلك كان الواجب ان نحيل مسئلة السائل عنها ونقول ان الضرورة لا تقع الى شرب الخمر واما قول الشافعى فى ذهاب العقل فليس من مسئلتنا فى شيء لانه سئل عن القليل الذى لا يذهب العقل

اذا اضطر اليه واما قول مالك ان الضرورة انما ذكرت فى الميتة ولم تذكر فى الخمر فانها فى بعضها مذكورة فى الميتة وما ذكر معها وفى بعضها مذكورة فى سائر المحرمات وهو قوله تعالى (وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه) وقد فصل لنا تحريم الخمر فى مواضع من كتاب الله فى قوله تعالى (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير) وقوله تعالى (قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم) وقال (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) وذلك يقتضى التحريم والضرورة المذكورة فى الآية منتظمة لسائر المحرمات وذكره لها فى الميتة وما عطف عليها غير مانع من اعتبار عموم الآية الاخرى فى سائر المحرمات ومن جهة اخرى انه اذا كان المعنى فى اباحة الميتة احياء نفسه باكلها وخوف التلف فى تركها وذلك موجود فى سائر المحرمات وجب ان يكون حكمها حكمها لوجود الضرورة والله اعلم

(باب فى مقدار ما يأكل المضطر)

قال أبو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والشافعى فيما رواه عنه المزنى لا يأكل المضطر من الميتة الا مقدار ما يمسك به رمقه وروى ابن وهب عن مالك انه قال يأكل منها حتى يشبع ويتزود منها فان وجد عنها غنى طرحها وقال عبد الله بن الحسن العنبرى يأكل منها ما يسد به جوعه * قال ابو بكر قال الله تعالى (الا ما اضطررتم اليه) وقال فمن اضطر غير باغ ولا عاد) فعلق الاباحة بوجود الضرورة والضرورة هى خوف الضرر بترك الاكل اما على نفسه او على عضو من اعضائه فتى اكل بمقدار ما يزول عنه الخوف من الضرر فى الحال فقد زالت الضرورة ولا اعتبار فى ذلك بسد الجوعة لان الجوع فى الابتداء لا يبيح اكل الميتة اذا لم يخف ضررا بتركه وأيضا قوله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) فقد بينا ان المراد منه غير باغ ولا عاد فى الاكل ومعلوم انه لم يرد الاكل منها فوق الشبع لان ذلك محظور فى الميتة وغيرها من المباحات فوجب أن يكون المراد غير باغ فى الاكل منها مقدار الشبع فيكون البغى والتعدى واقعين فى اكله منها مقدار الشبع حتى يكون لاختصاصه الميتة بهذا الوصف وعقده الاباحة بهذه الشريطة فائدة وهو ان لا يتناول منها الا مقدار زوال خوف الضرورة ويدل على ذلك ايضا انه لو كان معه من الطعام مقدار ما اذا اكله امسك رمقه لم يجز له ان يتناول الميتة ثم اذا اكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز له ان يأكل الميتة وكذلك اذا اكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر حرم عليه اكلها اذ ليس اكل الميتة بأولى باباحة

الاكل بعد زوال الضرورة من الطعام الذى هو مباح فى الاصل وقد روى الاوزاعى عن حسان بن عطية الليثى ان رجلا سال النبي عليه السلام فقال انا نكون بالارض تصيبنا المخمصة فتى تحل لنا الميتة قال متى مالم تصطبحوا اوتغتبقوا اوتجدوا بها بقلا فشانكم بها فلم يبح لهم الميتة الا اذا لم يجدوا صبوحا وهو شرب الغداء أوغبوقا وهو شرب العشاء اويجدوا بقلا يأكلونه لان من وجد غداء أوعشاء او بقلا فليس بمضطر وهذا يدل على معنيين أحدهما أن الضرورة هى المبيحة للميتة دون حال المضطر فى كونه مطيعا أوعاصيا اذ لم يفرق النبى عليه السلام للسائل بين حائل المطيع والعاصى فى اباحته بل سوى بينهما والثانى ان اباحة الميتة مقصورة على حال خوف الضرر والله أعلم

(باب هل فى المال حق واجب سوى الزكاة)

قال الله تعالى (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب) الآية قيل فى قوله تعالى (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق) انه يريد به اليهود والنصارى حين انكرت نسخ القبلة فاعلم الله تعالى ان البر انما هو فى طاعة الله تعالى واتباع أمره لا فى التوجه الى المشرق والمغرب اذا لم يكن فيه اتباع امره وان طاعة الله الآن فى التوجه الى الكعبة اذ كان التوجه الى غيرها منسوخا * وقوله تعالى (ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر) قيل ان فيه حذفا ومعناه ان البر بر من آمن بالله وقيل انه اراد به ان البار من آمن بالله كقول الخنساء

ترتع مارتعت(١) حتى اذا ادكرت * فانما هى اقبال وادبار

يعنى مقبلة ومدبرة وقوله تعالى (وآتى المال على حبه) يعنى ان البار من آتى المال على حبه قيل فيه انه يعنى حب المال كقوله تعالى (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) وقيل انه يعنى حب الايتاء وان لا يكون متسخطا عند الاعطاء ويحتمل ان يكون اراد على حب الله تعالى كقوله تعالى (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى) وجائز ان يكون مراده جميع هذه الوجوه * وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك ما يدل على انه اراد حب المال وهو مارواه جرير بن عبد الحميد عن عمارة بن القعقاع عن ابى زرعة عن ابى هريرة قال جاء رجل الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله أى الصدقة افضل فقال ان تصدق وانت صحيح تخشى الفقر وتامل الغنى ولا تمهل حتى اذا بلغت

(١) غفلت (نسخه)

الحلقوم

الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان وحدثنا ابو القاسم عبد الله بن اسحاق المروزی قال حدثنا الحسن بن ابی الربیع الجرجانی قال حدثنا عبد الرزاق قال اخبرنا الثوری عن زبید عن مرة عن عبد الله بن مسعود فی قوله تعالی (وآتی المال علی حبه) قال ان یؤتیه وانت صحیح تامل العیش وتخشی الفقر * وقوله تعالی (وآتی المال علی حبه ذوی القربی) یحتمل به ان یرید به الصدقة الواجبة وان یرید به التطوع ولیس فی الآیة دلالة علی انها الواجبة وانما فیها حث علی الصدقة ووعد بالثواب علیها وذلك لان اکثر ما فیها انها من البر وهذا لفظ ینطوی علی الفرض والنفل الا ان فی سیاق الآیة ونسق التلاوة ما یدل علی انه لم یرد به الزکاة لقوله تعالی (واقام الصلوة وآتی الزکوة) فلما عطف الزکاة علیها دل علی انه لم یرد الزکاة بالصدقة المذکورة قبلها * ومن الناس من یقول اراد به حقوقا واجبة فی المال سوی الزکاة نحو وجوب صلة الرحم اذا وجده ذا ضر شدید ویجوز ان یرید من قد اجهده الجوع حتی یخاف علیه التلف فیلزمه ان یعطیه ما یسد جوعته * وقد روی شریك عن ابی حمزة عن عامر عن فاطمة بنت قیس عن النبی علیه السلام انه قال فی المال حق سوی الزکاة وتلا قوله تعالی (لیس البر ان تولوا وجوهکم قبل المشرق والمغرب ولکن البر من آمن بالله والیوم الآخر) الآیة وروی سفیان عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی الله علیه وسلم انه ذکر الابل فقال ان فیها حقا فسئل عن ذلك فقال اطراق فحلها واعارة ذلولها ومنحة سمینها فذکر فی هذین الحدیثین ان فی المال حقا سوی الزکاة وبین فی الحدیث الاول انه تاویل قوله تعالی (لیس البر ان تولوا وجوهکم) الآیة وجائز ان یرید بقوله فی المال حق سوی الزکاة ما یلزم من صلة الرحم بالانفاق علی ذوی المحارم الفقراء ویحکم به الحاکم علیه لوالدیه وذوی محارمه اذا کانوا فقراء عاجزین عن الکسب وجائز ان یرید به ما یلزمه من طعام الجائع المضطر وجائز ان یرید به حقا مندوبا الیه لا واجبا اذ لیس قوله فی المال حق یقتضی الوجوب اذ من الحقوق ما هو ندب ومنها ما هو فرض * وحدثنا عبد الباقی حدثنا احمد بن حماد بن سفیان قال حدثنا کثیر بن عبید حدثنا بقیة عن رجل من بنی تمیم یکنی ابا عبد الله عن الضبی الشعبی عن مسروق عن علی قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم نسخت الزکاة کل صدقة * وحدثنا عبد الباقی قال حدثنا حسین بن اسحاق التستری قال حدثنا علی بن سعید قال حدثنا المسیب بن شریك عن عبید المکتب عن عامر عن مسروق عن علی قال نسخت الزکاة کل صدقة * فان صح هذا الحدیث عن النبی صلی الله علیه وسلم فسائر الصدقات الواجبة منسوخة بالزکاة وان لم یصح ذلك مرفوعا الی النبی

صلى الله عليه وسلم لجهالة راويه فان حديث على عليه السلام حسن السند وهو يوجب ايضا اثبات نسخ الصدقات التى كانت واجبة بالزكاة وذلك لا يعلم الا من طريق التوقيف فيعلم بذلك ان ما قاله على هو بتوقيف من النبى عليه السلام اياه عليه وحينئذ يكون المنسوخ من الصدقات صدقات قد كانت واجبة ابتداء باسباب من قبل من يجب عليه تقتضى لزوم اخراجها ثم نسخت بالزكاة نحو قوله تعالى (واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه) ونحو ما روى فى قوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) انه منسوخ عند بعضهم بالعشر ونصف العشر فيكون المنسوخ بالزكاة مثل هذه الحقوق الواجبة فى المال من غير ضرورة واما ما ذكرنا من الحقوق التى تلزم من نحو الانفاق على ذوى الارحام عند العجز عن التكسب وما يلزم من اطعام المضطر فان هذه فروض لازمة ثابتة غير منسوخة بالزكاة . وصدقة الفطر واجبة عند سائر الفقهاء ولم تنسخ بالزكاة مع ان وجوبها ابتداء من قبل الله تعالى غير متعلق بسبب من قبل العبد فهذا يدل على ان الزكاة لم تنسخ صدقة الفطر وقد روى الواقدى عن عبد الله بن عبد الرحمن عن الزهرى عن عروة عن عائشة قالت امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بزكاة الفطر قبل ان تفرض الزكاة فلما افرضت الزكاة لم يأمرهم ولم ينههم وكانوا يخرجونها فهذا الخبر لو صح لم يدل على نسخها لان وجوب الزكاة لا ينفى بقاء وجوب صدقة الفطر وعلى ان الاولى ان فرض الزكاة متقدم على صدقة الفطر لانه لا خلاف بين السلف فى ان حم السجدة مكية وانها من اوائل ما نزل من القرآن وفيها وعيد تارك الزكاة عند قوله (وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالآخرة هم كافرون) والامر بصدقة الفطر انما كان بالمدينة فدل ذلك على ان فرض الزكاة متقدم لصدقة الفطر وقد روى عن ابن عمر ومجاهد فى قوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) انها محكمة وانه حق واجب عند القوم غير الزكاة * واما الحقوق التى تجب باسباب من قبل العبد نحو الكفارات والنذور فلا خلاف ان الزكاة لم تنسخها * واليتامى المرادون بالآية هم الصغار الفقراء الذين مات آباؤهم والمساكين مختلف فيه وسنذكر ذلك فى سورة براءة ان شاء الله تعالى وابن السبيل روى عن مجاهد انه المسافر وعن قتادة انه الضيف القول الاول اشبه لانه انما سمى ابن السبيل لانه على الطريق كما قيل للطير الاوز ابن ماء لملازمته له قال ذو الرمة

وردت اعتسافا(١) والثريا كانها * على قمة الرأس ابن ماء محلق

والسائلين يعنى به الطالبين للصدقة قال الله تعالى (وفى اموالهم حق معلوم للسائل

(١) عشاء (نسخه)

والمحروم

والمحروم) * حدثنا عبدالباقی بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنی قال حدثنا محمد بن کثیر قال حدثنا سفیان قال حدثنا مصعب بن محمد قال حدثنا یعلی بن ابی یحیی عن فاطمة بنت حسین بن علی رضی الله تعالی عنهم اجمعین قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم للسائل حق وان جاء علی فرس * حدثنا عبدالباقی بن قانع قال حدثنا عبید بن شریك حدثنا ابو الجاهر قال حدثنا عبدالله بن زید بن اسلم عن ابیه عن ابی هریرة ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال اعطوا السائل وان اتی علی فرس والله تعالی أعلم ·

(باب القصاص)

قال الله تعالی (کتب علیکم القصاص فی القتلی) هذا کلام مکتف بنفسه غیر مفتقر الی ما بعده ألا تری انه لو اقتصر علیه لکان معناه مفهوما من لفظه واقتضی ظاهره وجوب القصاص علی المؤمنین فی جمیع القتلی * والقصاص هو أن یفعل به مثل ما فعل به من قولك اقتص أثر فلان اذا فعل مثل فعله قال الله تعالی (فارتدا علی آثارهما قصصا) وقال تعالی (وقالت لاخته قصیه) ای ابتغی اثره * وقوله (کتب علیکم) معناه فرض علیکم کقوله تعالی (کتب علیکم الصیام) و (کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترك خیرا الوصیة للوالدین) وقد کانت الوصیة واجبة ومنه الصلوات المکتوبات یعنی بها المفروضات * فانتظمت الآیة ایجاب القصاص علی المؤمنین اذا قتلوا لمن قتلوا من سائر المقتولین لعموم لفظ المقتولین والخصوص انما هو فی القاتلین لانه لا یکون القصاص مکتوبا علیهم الا وهم قاتلون فاقتضی وجوب القصاص علی کل قاتل عمدا بحدیدة الا ما خصه الدلیل سواء کان المقتول عبداً او ذمیاً ذکراً او انثی لشمول لفظ القتلی للجمیع . ولیس توجیه الخطاب الی المؤمنین بایجاب القصاص علیهم فی القتلی بموجب ان یکون القتلی مؤمنین لان علینا اتباع عموم اللفظ مالم تقم دلالة الخصوص ولیس فی الآیة ما یوجب خصوص الحکم فی بعض القتلی دون بعض فان قال قائل یدل علی خصوص الحکم فی القتلی وجهان احدهما فی نسق الآیة (فمن عفی له من اخیه شیء فاتباع بالمعروف) والکافر لا یکون اخا للمسلم فدل علی ان الآیة خاصة فی قتلی المؤمنین والثانی قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد والانثی بالانثی) قیل له هذا اغلط من وجهین احدهما انه اذا کان اول الخطاب قد شمل الجمیع فما عطف علیه بلفظ الخصوص لا یوجب تخصیص عموم اللفظ وذلك نحو قوله تعالی (والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء) وهو عموم فی المطلقة ثلاثا ومادونها ثم عطف قوله

تعالى (فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف) وقوله تعالى (وبعولتهن احق بردهن فى ذلك) وهذا الحكم خاص فى المطلق لمادون الثلاث ولم يوجب ذلك تخصيص عموم اللفظ فى ايجاب ثلاثة قروء من العدة على جميعهن ونظائر هذا كثيرة فى القرآن والوجه الآخر ان يريد الاخوة من طريق النسب لا من جهة الدين كقوله تعالى (والى عاد اخاهم هودا) واما قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد) فلا يوجب تخصيص عموم اللفظ فى القتلى لانه اذا كان اول الخطاب مكتفيا بنفسه غير مفتقر الى ما بعده لم يجز لنا ان نقصره عليه * وقوله (الحر بالحر) انما هو بيان لما تقدم ذكره على وجه التأكيد وذكر الحال التى خرج عليها الكلام وهو ما ذكره الشعبي وقتادة انه كان بين حيين من العرب قتال وكان لاحدهما طول على الآخر فقالوا لا نرضى الا ان نقتل بالعبد منا الحر منكم وبالانثى منا الذكر منكم فانزل الله (كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد) مبطلا بذلك ما ارادوه ومؤكداً عليهم فرض القصاص على القاتل دون غيره لانهم كانوا يقتلون غير القاتل فنهاهم الله عن ذلك وهو معنى ما روى عنه عليه السلام انه قال من اعتى الناس على الله يوم القيامة ثلاثة رجل قتل غير قاتله ورجل قتل فى الحرم ورجل اخذ بذحول الجاهلية وايضا فان قوله تعالى (الحر بالحر والعبد بالعبد) تفسير لبعض ما انتظمه عموم اللفظ ولا يوجب ذلك تخصيص اللفظ الا ترى ان قول النبي عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وذكره الاصناف الستة لم يوجب ان يكون حكم الربا مقصورا عليها ولا نفى الربا عما عداها كذلك قوله الحر بالحر لا ينفى اعتبار عموم اللفظ فى قوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) * ويدل على ان قوله (الحر بالحر) غير موجب لتخصيص عموم القصاص ولم ينف القصاص عن غير المذكور اتفاق الجميع على قتل العبد بالحر والانثى بالذكر فثبت بذلك ان تخصيص الحر بالحر لم ينف موجب حكم اللفظ فى جميع القتلى . فان قال قائل كيف يكون القصاص مفروضاً والولى مخير بين العفو وبين القصاص . قيل له لم يجعله مفروضاً على الولى وانما جعله مفروضا على القاتل للولى بقوله تعالى (كتب عليكم القصاص فى القتلى) وليس القصاص على الولى وانما هو حق له وهذا لا ينفى وجوبه على القاتل وان كان الذى له القصاص مخيرا فيه . وهذه الآية تدل على قتل الحر بالعبد والمسلم بالذمى والرجل بالمرأة لما بينا من اقتضاء اول الخطاب ايجاب عموم القصاص فى سائر القتلى وان تخصيصه الحر بالحر ومن ذكر معه لا يوجب الاقتصار بحكم القصاص عليه دون اعتبار عموم ابتداء الخطاب فى ايجاب القصاص . ونظيرها من الآى فى ايجاب القصاص عاما قوله تعالى (ومن

قتل

قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا) فانتظم ذلك جميع المقتولين ظلما وجعل لاوليائهم سلطانا وهو القود لاتفاق الجميع على ان القود مراد بذلك فى الحر المسلم اذا قتل حراً مسلما فكان بمنزلة قوله تعالى فقد جعلنا لوليه قوداً لان ما حصل الاتفاق عليه من معنى الآية مراد فكانه منصوص عليه فيها فلفظ السلطان وان كان مجملا فقد عرف معنى مراده من طريق الاتفاق وقوله (ومن قتل مظلوما) هو عموم يصح اعتباره على حسب ظاهره ومقتضى لفظه . ونظيرها ايضا من الآى قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) فاخبر ان ذلك كان مكتوبا على بنى اسرائيل وهو عموم فى ايجاب القصاص فى سائر المقتولين وقد احتج أبو يوسف بذلك فى قتل الحر بالعبد وهذا يدل على ان من مذهبه ان شريعة من كان قبلنا من الانبياء ثابتة علينا ما لم يثبت نسخها على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نجد فى القرآن ولا فى السنة ما يوجب نسخ ذلك فوجب ان يكون حكمه ثابتا علينا على حسب ما اقتضاه ظاهر لفظه من ايجاب القصاص فى سائر الانفس * ونظيره ايضا قوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) لان من قتل وليه يكون معتدى عليه وذلك عموم فى سائر القتلى * وكذلك قوله (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) يقتضى عمومه وجوب القصاص فى الحر والعبد والذكر والانثى والمسلم والذمى . مسئلة فى قتل الحر بالعبد . قال أبو بكر وقد اختلف الفقهاء فى القصاص بين الاحرار والعبيد . فقال أبو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر رضى الله عنهم لا قصاص بين الاحرار والعبيد الا فى الانفس ويقتل الحر بالعبد والعبد بالحر . وقال ابن أبى ليلى القصاص واجب بينهم فى جميع الجراحات التى نستطيع فيها القصاص. وقال ابن وهب عن مالك ليس بين الحر والعبد قود فى شىء من الجراح والعبد يقتل بالحر ولا يقتل الحر بالعبد وقال الليث بن سعد اذا كان العبد هو الجانى اقتص منه ولا يقتص من الحر للعبد وقال اذا قتل العبد الحر فلولى المقتول ان يأخذ بها نفس العبد القاتل فيكون له واذا جنى على الحر فيما دون النفس فللمجروح القصاص ان شاء . وقال الشافعى من جرى عليه القصاص فى النفس جرى عليه فى الجراح ولا يقتل الحر بالعبد ولا يقتص له منه فيما دون النفس . وجه دلالة الآية فى وجوب القصاص بين الاحرار والعبيد فى النفس ان الآية مقصورة الحكم على ذكر القتلى وليس فيها ذكر لما دون النفس من الجراح وسائر ما ذكرنا من عموم آى القرآن فى بيان القتلى والعقوبة والاعتداء يقتضى قتل الحر بالعبد ومن حيث اتفق الجميع على قتل العبد بالحر وجب قتل الحر

بالعبد لان العبد قد ثبت انه مراد الآية والآية لم يفرق مقتضاها بين العبد المقتول والقاتل فهي عموم فيهما جميعا . ويدل ايضا على ذلك قوله تعالى (ولكم في القصاص حيوة ياأولى الالباب) فاخبر انه اوجب القصاص لان فيه حياة لنا وذلك خطاب شامل للحر والعبد لان صفة أولى الالباب تشملهم جميعا فاذا كانت العلة موجودة في الجميع لم يجز الاقتصار بحكمها على بعض من هي موجودة فيه دون غيره . ويدل عليه من جهة السنة قول النبي صلى الله عليه وسلم المسلمون تتكافادماؤهم وهو عام في العبيد والاحرار فلا يخص منه شيء الا بدلالة . ويدل عليه من وجه آخر وهو اتفاق الجميع على ان العبد اذا كان هو القاتل فهو مراد به كذلك اذا كان مقتولا لانه لم يفرق بينه اذا كان قاتلا أو مقتولا * فان قيل لما قال في سياق الحديث ويسعى بذمتهم ادناهم وهو العبد يدل على انه لم يرده باول الخطاب * قيل له هذا غلط من قبل انه لا خلاف ان العبد اذا كان قاتلا فهو مراد ولم يمنع قوله ويسعى بذمتهم ادناهم ان يكون مرادا اذا كان قاتلا كذلك لا يمنع ارادته اذا كان مقتولا على ان قوله ويسعى بذمتهم ادناهم ليس فيه تخصيص العبد من غيره وانما المراد ادناهم عددا هو كقوله واحد منهم فلا تعلق لذلك في ايجاب اقتصار حكم أول اللفظ على الحر دون العبد وعلى انه لو قال ويسعى بذمتهم عبدهم لم يوجب تخصيص حكمه في مكافاة دمه لدم الحر لان ذلك حكم آخر استانف له ذكرا وخص به العبد ليدل على ان غير العبد أولى بالسعي بذمتهم فاذا كان تخصيص العبد بالذكر في هذا الحكم لم يوجب ان يكون مخصوصا به دون الآخر فلان لا يوجب تخصيص حكم القصاص أولى . فان قيل قوله المسلمون تتكافادماؤهم يقتضي التماثل في الدماء وليس العبد مثلا للحر . قيل له فقد جعله النبي عليه السلام مثلا له في الدم اذ علق حكم التكافؤ منهم بالاسلام ومن قال ليس بمكاف له فهو خارج على حكم النبي عليه السلام مخالف بغير دلالة ويدل عليه ايضا ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان عن الاعمش عن عبد الله بن مرة عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل دم رجل مسلم يشهد ان لا إله الا الله واني رسول الله الا في احدى ثلاث التارك للاسلام المفارق للجماعة والثيب الزاني والنفس بالنفس فلم يفرق بين الحر والعبد واوجب القصاص في النفس بالنفس وذلك موافق لما حكى الله مما كتبه على بني اسرائيل فحوى هذا الخبر معنيين احدهما ان ما كان على بني اسرائيل من ذلك فحكمه باق علينا والثاني انه مكتف بنفسه في ايجاب القصاص عاما في سائر النفوس . ويدل عليه ايضا من جهة السنة ما حدثنا

عبد الباقي بن قانع قال حدثنا موسى بن زكريا التستري قال حدثنا سهل بن عثمان العسكري أبو معاوية عن اسماعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العمد قود الا ان يعفو ولي المقتول فقد دل هذا الخبر على معنيين احدهما ايجاب القود في كل عمد واوجب ذلك القود على قاتل العبد والثاني نفي به وجوب المال لانه لو وجب المال مع القود على وجه التخيير لما اقتصر على ذكر القود دونه. ويدل ايضا عليه من جهة النظر ان العبد محقون الدم حقنا لا يرفعه مضي الوقت وليس بولد للقاتل ولا ملك له فاشبه الحر الاجنبي فوجب القصاص بينهما كما يجب على العبد اذا قتل حرا بهذه العلة كذلك اذا قتله الحر لوجود العلة فيه . وايضا فمن منع ان يقاد الحر بالعبد فانما منعه (١) لنقصان الرق الذي فيه ولا اعتبار بالمساواة في الانفس وانما يعتبر ذلك فيما دونها والدليل على ذلك ان عشرة لو قتلوا واحدا قتلوا به ولم تعتبر المساواة وكذلك لو ان رجلا صحيح الجسم سليم الاعضاء قتل رجلا مفلوجا مريضا مدنفا مقطوع الاعضاء قتل به وكذلك الرجل يقتل بالمرأة مع نقصان عقلها ودينها وديتها ناقصة عن دية الرجل . فثبت بذلك ان لا اعتبار بالمساواة في ايجاب القصاص في الانفس وان الكامل يقاد منه للناقص وليس ذلك حكم مادون النفس لانهم لا يختلفون انه لا تؤخذ اليد الصحيحة بالشلاء وتؤخذ النفس الصحيحة بالسقيمة . وروى الليث عن الحكم ان عليا وابن مسعود قالا من قتل عبدا عمدا فهو قود

(باب قتل المولى لعبده)

وقد اختلف في قتل المولى لعبده فقال قائلون وهم شواذ يقتل به وقال عامة الفقهاء لا يقتل به . فمن قتله احتج بظاهر قوله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر) على نحو ما احتججنا به في قتل الحر بالحر وقوله (النفس بالنفس) وقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه) وقوله عليه السلام المسلمون تتكافأ دماؤهم وقد روى حديث عن سمرة بن جندب عن النبي عليه السلام انه قال من قتل عبده قتلناه ومن جدع عبده جدعناه * اما ظاهر الآي فلا حجة لهم فيها لان الله تعالى انما جعل القصاص فيها للمولى بقوله تعالى (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا) وولي العبد هو مولاه في حياته وبعد وفاته لان العبد لا يملك شيا وما يملكه فهو لمولاه لا من جهة الميراث لكن من جهة الملك فاذا كان هو الولي لم يثبت له القصاص على نفسه

(١) قوله (لنقصان الرق) اضافة النقصان الى الرق بيانية اي النقصان الذي هو الرق (المصحح)

وليس هو بمنزلة من قتل وارثه فيجب عليه القصاص ولا يرثه لان ما يحصل للوارث انما ينتقل عن ملك المورث اليه والقاتل لا يرث فوجب عليه القصاص لغيره والعبد لا يملك شيا فينتقل الى مولاه ألا ترى انه لو قتل ابن العبد لم يثبت له القصاص على قاتله لانه لا يملك فكذلك لا يثبت له القصاص على غيره ومتى وجب له القود على قاتله فانما يستحقه مولاه دونه فلم يجز من أجل ذلك ايجاب القصاص على مولاه بقتله اياه . ويدل على ان العبد لا يثبت له ذلك قوله تعالى (ضرب الله مثلا عبداً مملوكا لا يقدر على شيء) فنفى بذلك ملك العبد نفيا عاما عن كل شيء فلم يجز أن يثبت له بذلك على احد شيء واذا لم يجز ان يثبت له ذلك لاجل انه ملك لغيره والمولى اذا استحق ما يجب له فلا يجب له القود على نفسه وليس العبد في هذا كالحر لان الحر يثبت له القصاص ثم من جهته ينتقل الى وارثه ولذلك يستحقونه بينهم على قدر مواريثهم فمن حرم ميراثه بالقتل لم يرثه القود فكان القود لمن يرثه * فان قيل ليس دم العبد فى هذا الوجه كماله لان المولى لا يملك قتله ولا الاقرار عليه بالقتل فهو بمنزلة الاجنبي فيه . قيل له ان كان المولى لا يملك قتله ولا الاقرار عليه به ولكنه وليه وهو المستحق للقصاص على قاتله اذا كان اجنبياً من حيث كان مالكا لرقبته لا من جهة الميراث الا ترى انه المستحق للقود على قاتله دون اقربائه فدل ذلك على انه يملك القود به كما يملك رقبته فاذا كان هو القاتل لم يجز أن يستحق القود غيره عليه فاستحال من أجل ذلك وجوب القود له على نفسه . وايضاً فقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه) لا يجوز أن يكون خطابا للمولى اذا كان هو المعتدى بقتل عبده لانه وان كان معتديا على نفسه بقتل عبده واتلاف ملكه فغير جائز خطابه باستيفاء القود من نفسه وغير جائز أن يكون غيره مخاطبا باستيفاء القود منه لانه غير معتد عليه والله تعالى انما أوجب الحق لمن اعتدى عليه دون غيره . فان قال قائل يقيد الامام منه كما يقيد ممن قتل رجلا لا وارث له . قيل له انما يقوم الامام بما ثبت من القود لكافة المسلمين اذا كانوا مستحقين لميراثه والعبد لا يورث فيثبت الحق فى الاقتصاص من قاتله لكافة المسلمين ولا جائز ان يثبت ذلك للامام ألا ترى انه لو قتل العبد خطا كان المولى هو المستحق لقيمته على قاتله دون سائر المسلمين ودون الامام وان الحر الذى لا وارث له لو قتل خطا كانت ديته لبيت المال فكذلك القود ولو ثبت على المولى لما استحقه الامام ولكان المولى هو الذى يستحقه ويستحيل ثبوت ذلك له على نفسه فبطل . واما الحديث الذى روى فيه فهو معارض بضده وهو ما حدثنا ابن قانع قال حدثنا المقبرى قال

حدثنا

حدثنا خالد بن يزيد بن صفوان النوفلى قال حدثنا ضمرة بن ربيعة عن ابن عباس وعن الاوزاعى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ان رجلا قتل عبده متعمداً فجلده النبى صلى الله عليه وسلم ونفاه سنة ومحا سهمه من المسلمين ولم يقده به فنفى هذا الخبر ظاهر ما اثبته خبر سمرة بن جندب الذى احتجوا به مع موافقته لما ذكرنا من ظاهر الآى ومعانيها من ايجاب الله تعالى القود للمولى ومن نفيه لملك العبد بقوله (لا يقدر على شىء) . ولو انفرد خبر سمرة عن معارضة الخبر الذى قدمناه لما جاز القطع به لاحتماله لغير ظاهره وهو انه جائز ان يكون رجل اعتق عبده ثم قتله أو جدعه أو لم يقدم على ذلك ولكنه هدده به فبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم فقال من قتل عبده قتلناه يعنى عبده المعتق الذى كان عبده وهذا الاطلاق شائع فى اللغة والعادة فقد قال النبى عليه السلام لبلال حين اذن قبل طلوع الفجر الا ان العبد نام وقد كان حرا فى ذلك الوقت وقال على عليه السلام ادعو الى هذا العبد(١) الابظر يعنى شريحا حين قضى فى ابنى عم احدهما اخ لام بان الميراث للاخ من الام لانه كان قد جرى عليه رق فى الجاهلية فسماه بذلك وقال تعالى (وآتوا اليتامى اموالهم) والمراد الذين كانوا ايتامى وقال عليه السلام تستأمر اليتيمة فى نفسها يعنى التى كانت يتيمة ولا يمتنع ان يكون مراد النبى صلى الله عليه وسلم بقوله من قتل عبده قتلناه ما وصفناه فيمن كان عبدا فاعتق وزال بهذا توهم متوهم لو ظن ان مولى النعمة لا يقاد بمولاه الاسفل كما لا يقاد الد بولده وقد كان جائزا ان يسبق الى ظن بعض الناس ان لا يقاد به عليه السلام قد جعل حق مولى النعمة كحق الوالد والدليل عليه قوله عليه السلام لن يجزى ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فجعل عتقه لابيه كفاء لحقه ومساويا ليده عنده ونعمته لديه والله أعلم

(باب القصاص بين الرجال والنساء)

قال الله تعالى (كتب عليكم القصاص فى القتلى) وقال (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا) فظاهر ما ذكر من ظواهر الآى الموجبة للقصاص فى الانفس بين العبيد والاحرار موجب للقصاص بين الرجال والنساء فيها وقد اختلف الفقهاء فى ذلك فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة لا قصاص بين الرجال والنساء الا فى الانفس وروى عن ابن شبرمة رواية اخرى أن بينهم قصاصا فيما دون النفس وقال ابن ابى ليلى ومالك والثورى والليث والاوزاعى والشافعى القصاص واقع فيما بين الرجال والنساء

(١) قوله (الابظر) هو الذى فى شفته العليا طول مع نتوء (لمصححه)

فی الانفس ومادونها الا ان الليث قال اذا جنى الرجل على امرأته عقلها ولم يقتص منه وقال عثمان البتی اذا قتلت امرأة رجلا قتلت به واخذ من مالها نصف الدية وكذلك ان اصابته بجراحة قال وان كان هو الذی قتلها او جرحها فعليه القود ولا يرد عليه شیء * وقد روی عن السلف اختلاف فی ذلك فروی قتادة عن سعيد بن المسيب ان عمر قتل نفرا من أهل صنعاء بامرأة اقادهم بها وروی عن عطاء والشعبی ومحمد بن سيرين انه يقتل بها واختلف عن علی عليه السلام فيها فروی ليث عن الحكم عن علی وعبدالله قالا اذا قتل الرجل المرأة متعمدا فهو بها قود وروی عن عطاء والشعبی والحسن البصری ان عليا قال ان شاؤا قتلوه وادوا نصف الدية وان شاؤا اخذوا نصف دية الرجل وروی اشعث عن الحسن فی امرأة قتلت رجلا عمدا قال تقتل وترد نصف الدية * قال ابو بكر ماروی عن علی من القولين فی ذلك مرسل لان احدا من رواته لم يسمع من علی شيأ ولو ثبتت الروايتان كان سبيلهما ان تتعارضا وتسقطا فكأنه لم يرو عنه فی ذلك شیء وعلی ان رواية الحكم فی ايجاب القود دون المال اولى لموافقتها لظاهر الكتاب وهو قوله تعالى (كتب عليكم القصاص فی القتلی) * وسائر الآی الموجبة للقود ليس فی شیء منها ذكر الدية وهو غير جائز ان يزيد فی النص الا بنص مثله لان الزيادة فی النص توجب النسخ * حدثنا ابن قانع قال حدثنا ابراهيم بن عبدالله قال حدثنا محمد بن عبدالله الانصاری قال حدثنا حميد عن انس بن مالك ان الربيع بنت النضر لطمت جارية فكسرت ثنيتها فعرض عليهم الارش فابوا فأتوا النبی صلى الله عليه وسلم فامرهم بالقصاص فجاء اخوها انس بن النضر فقال يارسول الله تكسر سن الربيع لا والذی بعثك بالحق فقال يا انس كتاب الله القصاص فعفا القوم فقال عليه السلام ان من عباد الله من لو اقسم على الله لابره فاخبر عليه السلام ان الذی فی كتاب الله القصاص دون المال فلا جائز اثبات المال مع القصاص ومن جهة اخرى انه اذا لم يجب القصاص بنفس المقتل فغير جائز ايجابه مع اعطاء المال لان المال حينئذ يصير بدلا من النفس وغير جائز قتل النفس بالمال ألا ترى ان من رضی ان يقتل ويعطی مالا يكون لوارثه لم يصح ذلك ولم يجز ان يستحق النفس بالمال فبطل ان يكون القصاص موقوفا على اعطاء المال * واما مذهب الحسن وقول عثمان البتی فی ان المرأة اذا كانت القاتلة قتلت واخذ من مالها نصف الدية فقول يرده ظاهر الآی الموجبة للقصاص ويوجب زيادة حكم غير مذكور فيها * وقد روی قتادة عن انس ان يهوديا قتل جارية وعليها اوضاح لها فأتی به النبی صلى الله عليه وسلم فقتله بها وروی الزهری عن ابی بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابيه

عن

عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الرجل يقتل بالمرأة وايضاً قد ثبت عن عمر بن الخطاب قتل جماعة رجال بالمرأة الواحدة من غير خلاف ظهر من احد من نظرائه مع استفاضة ذلك وشهرته عنه ومثله يكون اجماعاً * ومما يدل على قتل الرجل بها من غير بدل مال ما قدمنا من سقوط اعتبار المساواة بين الصحيحة والسقيمة وقتل العاقل بالمجنون والرجل بالصبي وهذا يدل على سقوط اعتبار المساواة في النفوس واما ما دون النفس فان اعتبار المساواة واجب فيه والدليل عليه اتفاق الجميع على امتناع اخذ اليد الصحيحة بالشلاء وكذلك لم يوجب اصحابنا القصاص بين الرجال والنساء فيما دون النفس وكذلك بين العبيد والاحرار لان ما دون النفس من اعضائها غير متساوية * فان قال قائل هلا قطعت يد العبد ويد المرأة بيد الرجل كما قطعت اليد الشلاء بالصحيحة *قيل له انما سقط القصاص في هذا الموضع لاختلاف احكامها الا من جهة النقص فصار كاليسرى لا تؤخذ باليمنى واوجب اصحابنا القصاص بين النساء فيما دون النفس لتساوي اعضائهما من غير اختلاف في احكامهما ولم يوجبوا القصاص فيما بين العبيد فيما دون النفس لان تساويهما انما يعلم من طريق التقويم وغالب الظن كما لا نقطع اليد من نصف الساعد لان الوصول الى علمه من طريق الاجتهاد وعندهم ان اعضاء العبد حكمها حكم الاموال في جميع الوجوه فلا يلزم العاقلة منها شيء وانما يلزم الجاني في ماله وليس كذلك النفس لانها تلزم العاقلة في الخطا وتجب فيها الكفارة ففارق الجنايات على الاموال والله أعلم

(باب قتل المؤمن بالكافر)

قال أبو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وابن ابي ليلى وعثمان البتي يقتل المسلم بالذمي وقال ابن شبرمة والثوري والاوزاعي والشافعي لا يقتل وقال مالك والليث بن سعد ان قتله غيلة قتل به والا لم يقتل * قال ابو بكر سائر ما قدمنا من ظواهر الآي يوجب قتل المسلم بالذمي على ما بينا اذ لم يفرق شيء منها بين المسلم والذمي وقوله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى) عام في الكل وكذلك قوله تعالى (الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى) وقوله في سياق الآية (فمن عفي له من اخيه شيء) لا دلالة فيه على خصوص اول الآية في المسلمين دون الكفار لاحتمال الاخوة من جهة النسب ولان عطف بعض ما انتظمه لفظ العموم عليه بحكم مخصوص لا يدل على تخصيص حكم الجملة على ما بيناه فيما سلف عند ذكرنا حكم الآية وكذلك قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان

النفس بالنفس) يقتضى عمومه قتل المؤمن بالكافر لان شريعة من قبلنا من الانبياء ثابتة فى حقنا مالم ينسخها الله تعالى على لسان رسوله عليه السلام وتصير حينئذ شريعة للنبي عليه السلام قال الله تعالى (اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) ويدل على ان ما فى هذه الآية وهو قوله (النفس بالنفس) الى آخرها هو شريعة لنبينا عليه السلام قوله عليه السلام فى ايجابه القصاص فى السن فى حديث انس الذى قدمنا حين قال انس ابن النضر لا تكسر ثنية الربيع كتاب الله القصاص وليس فى كتاب الله السن بالسن الا فى هذه الآية فابان النبي عليه السلام عن موجب حكم الآية علينا ولو لم تلزمنا شريعة من قبلنا من الانبياء بنفس ورودها لكان قوله كافياً فى بيان موجب حكم هذه الآية وانها قد اقتضت من حكمها علينا مثل ما كان على بنى اسرائيل فقد دل قول النبي عليه السلام هذا على معنيين احدهما لزوم حكم الآية لنا وثبوته علينا والثانى اخباره ان ظاهر الكتاب قد الزمنا هذا الحكم قبل اخبار النبي عليه السلام بذلك فدل ذلك على ما حكاه الله فى كتابه مما شرعه لغيره من الانبياء فحكمه ثابت مالم ينسخ واذا ثبت ما وصفنا وليس فى الآية فرق بين المسلم والكافر وجب اجراء حكمها عليهما ويدل عليه قوله عز وجل (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً) وقد ثبت بالاتفاق ان السلطان المذكور فى هذا الموضع قد انتظم القود وليس فيها تخصيص مسلم من كافر فهو عليهما * ومن جهة السنة ما روى عن الاوزاعى عن يحيى بن ابى كثير عن سلمة عن ابى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب يوم فتح مكة فقال ألا ومن قتل قتيلا فوليه بخير النظرين بين ان يقتص او يأخذ الدية وروى ابو سعيد المقبرى عن ابى شريح الكعبى عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله وحديث عثمان وابن مسعود وعائشة عن النبي عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث زناً بعد احصان وكفر بعد ايمان وقتل نفس بغير نفس وحديث ابن عباس ان النبي عليه السلام قال العمد قود وهذه الاخبار يقتضى عمومها قتل المسلم بالذمى وروى ربيعة بن ابى عبد الرحمن عن عبد الرحمن بن السلمانى ان النبي عليه السلام اقاد مسلماً بذمى وقال انا احق من وفى بذمته وقد روى الطحاوى عن سليمان بن شعيب قال حدثنا يحيى بن سلام عن محمد بن ابى حميد المدنى عن محمد بن المنكدر عن النبي عليه السلام مثله * وقد روى عن عمر وعلى وعبد الله قتل المسلم بالذمى حدثنا ابن قانع قال حدثنا على بن الهيثم عن عثمان الفزارى قال حدثنا مسعود بن جويرية قال حدثنا عبد الله بن خراش عن واسط عن الحسن بن ميمون عن ابى الجنوب الاسدى قال جاء رجل من أهل الحيرة الى على كرم الله وجهه فقال يا امير

المؤمنين رجل من المسلمين قتل ابنى ولى بينة فجاء الشهود فشهدوا وسأل عنهم فزكوا فامر بالمسلم فاقعدوا واعطى الحيرى سيفاً وقال اخرجوه معه الى الجبانة فليقتله وامكناه من السيف فتباطأ الحيرى فقال له بعض اهله هل لك فى الدية تعيش فيها وتصنع عندنا يداً قال نعم وغمد السيف واقبل الى على فقال لعلهم سبوك وتواعدوك قال لا والله ولكنى اخترت الدية فقال على انت اعلم قال ثم اقبل على على القوم فقال اعطيناهم الذى اعطيناهم لتكون دماؤنا كدمائهم ودياتنا كدياتهم * وحدثنا ابن قانع قال حدثنا معاذ ابن المثنى قال حدثنا عمرو بن مرزوق قال حدثنا شعبة عن عبد الملك بن ميسرة عن النزال بن سبرة ان رجلا من المسلمين قتل رجلا (١) من العباديين فقدم اخوه على عمر بن الخطاب فكتب عمر ان يقتل فجعلوا يقولون يا جبير اقتل فجعل يقول حتى يأتى الغيظ فكتب عمر ان لا يقتل ويودى وروى فى غير هذا الحديث ان الكتاب ورد بعد ان قتل وانه انما كتب ان يسأل الصلح على الدية حين كتب اليه انه من فرسان المسلمين * وروى ابو بكر بن ابى شيبة قال حدثنا ابن ادريس عن ليث عن الحكم عن على وعبد الله ابن مسعود قالا اذا قتل يهودياً او نصرانياً قتل به * وروى حميد الطويل عن ميمون عن مهران ان عمر بن عبد العزيز امر ان يقتل مسلم بيهودى فقتل * فهؤلاء الثلاثة اعلام الصحابة وقد روى عنهم ذلك وتابعهم عمر بن عبد العزيز عليه ولا نعلم احداً من نظرائهم خلافه * واحتج مانعو قتل المسلم بالذمى بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده رواه قيس بن عباد وحارثة بن قدامة وابو جحيفة وقيل لعلى هل عندكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد سوى القرآن فقال ما عهدى الا كتاب فى قراب سيفى وفيه المسلمون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ولا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده وحديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبى صلى الله عليه وسلم قال يوم فتح مكة لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده وقد روى ابن عمر ايضاً ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا ادريس بن عبد الكريم الحداد قال حدثنا محمد بن الصباح حدثنا سليمان بن الحكم حدثنا القاسم بن الوليد عن سنان بن الحارث عن طلحة بن مطرف عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده ولهذا الخبر ضروب من التأويل كلها توافق ما قدمناه ذكره من الآى والسنن احدها انه قد ذكر ان ذلك كان فى خطبته يوم فتح مكة وقد كان رجل من خزاعة قتل رجلا من هذيل

(١) قوله (من العباديين) بكسر العين فرقة من النصارى كانوا يسكنون فى الحيرة (لمصححه)

بذحل(١) الجاهلية فقال عليه السلام الا ان كل دم كان فى الجاهلية فهو موضوع تحت قدمى هاتين لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده يعنى والله اعلم بالكافر الذى قتله فى الجاهلية وكان ذلك تفسيراً لقوله كل دم كان فى الجاهلية فهو موضوع تحت قدمى لانه مذكور فى خطاب واحد فى حديث وقد ذكر أهل المغازى ان عهد الذمة كان بعد فتح مكة وانه انما كان قبل ذلك بين النبى عليه السلام وبين المشركين عهود الى مدد لا على انهم داخلون فى ذمة الاسلام وحكمه وكان قوله يوم فتح مكة لا يقتل مؤمن بكافر منصرفا الى الكفار المعاهدين اذ لم يكن هناك ذمى ينصرف الكلام اليه ويدل عليه قوله ولا ذو عهد فى عهده كما قال تعالى (فأتموا اليهم عهدهم الى مدتهم) وقال (فسيحوا فى الارض اربعة اشهر) وكان المشركون حينئذ ضربين احدهما أهل الحرب ومن لا عهد بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم والآخر أهل عهد الى مدة ولم يكن هناك أهل ذمة فانصرف الكلام الى الضربين من المشركين ولم يدخل فيه من لم يكن على احد هذين الوصفين وفى فحوى هذا الخبر ومضمونه ما يدل على ان الحكم المذكور فى نفى القصاص مقصور على الحربى المعاهد دون الذمى وذلك انه عطف عليه قوله ولا ذو عهد فى عهده ومعلوم ان قوله ولا ذو عهد فى عهده غير مستقل بنفسه فى ايجاب الفائدة لو انفرد عما قبله فهو اذا مفتقر الى ضمير وضميره ما تقدم ذكره ومعلوم ان الكافر الذى لا يقتل به ذو العهد المستأمن هو الحربى فثبت ان مراده مقصور على الحربى وغير جائز ان يجعل الضمير ولا يقتل ذو عهد فى عهده من وجهين احدهما انه لما كان القتل المبدو بذكره قتلا على وجه القصاص وكان ذلك القتل بعينه سبيله ان يكون مضمراً فى الثانى لم يجز لنا اثبات الضمير قتلا مطلقا اذ لم يتقدم فى الخطاب ذكر قتل مطلق غير مقيد بصفة وهو القتل على وجه القود فوجب ان يكون هو المنفى بقوله ولا ذو عهد فى عهده فصار تقديره ولا يقتل مؤمن بكافر ولا يقتل ذو عهد فى عهده بالكافر المذكور بديا ولو اضمرنا قتلا مطلقا كنا مثبتين لضمير لم يجر له ذكر فى الخطاب وهذا لا يجوز واذا ثبت ذلك وكان الكافر الذى لا يقتل به ذو العهد هو الكافر الحربى كان قوله لا يقتل مؤمن بكافر بمنزلة قوله لا يقتل مؤمن بكافر حربى فلم يثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم نفى قتل المؤمن بالذمى والوجه الآخر انه معلوم ان ذكر العهد يحظر قتله مادام فى عهده فلو حملنا قوله ولا ذو عهد فى عهده على انه لا يقتل ذو عهد فى عهده لاخلينا اللفظ من الفائدة

(١) الذحل بالذال المعجمة والحاء المهملة طلب المكافأة بجناية جنيت عليه من قتل او جرح والذحل العداوة ايضا (لمصححه)

وحكم

وحكم كلام النبي صلى الله عليه وسلم حمله على مقتضاه فى الفائدة وغير جائز الغاؤه ولا اسقاط حكمه فان قال قائل قد روى فى حديث ابى جحيفة عن على عن النبى عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر ولم يذكر العهد وهذا اللفظ ينفى قتل المؤمن بسائر الكفار قيل هو حديث واحد قد عزاه ابو جحيفة ايضا الى الصحيفة وكذلك قيس بن عباد وانما حذف بعض الرواة ذكر العهد فأما اصل الحديث فواحد ومع ذلك فلو لم يكن فى الخبر دليل على انه حديث واحد لكان الواجب حملها على انهما وردا معا وذلك لانه لم يثبت ان النبى عليه السلام قال ذلك فى وقتين مرة مطلقا من غير ذكر ذى العهد وتارة مع ذكر ذى العهد وايضا فقد وافقنا الشافعى على ان ذميا لو قتل ذميا ثم اسلم لم يسقط عنه القود فلو كان الاسلام مانعا من القصاص ابتداء لمنعه اذا طرى بعد وجوبه قبل استيفائه الا ترى انه لما لم يجب القصاص للابن على الاب اذا قتله كان ذلك حكمه اذا ورث ابنه القود من غيره فمنع ما عرض من ذلك من استيفائه كما منع ابتداء وجوبه وكذلك لو قتل مرتدا لم يجب القود ولو جرحه وهو مسلم ثم ارتد ثم مات من الجراحة سقط القود فاستوى فيه حكم الابتداء والبقاء فلو لم يجب القتل بديا لما وجب اذا اسلم بعد القتل وايضا لما كان المعنى فى ايجاب القصاص ما اراد الله تعالى من بقاء حياة الناس بقوله (ولكم فى القصاص حيوة) وكان هذا المعنى موجودا فى الذمى لان الله تعالى قد اراد بقاءه حين حقن دمه بالذمة وجب ان يكون ذلك موجبا للقصاص بينه وبين المسلم كما يوجبه فى قتل بعضهم بعضا. فان قيل يلزمك على هذا اقتل المسلم بالحربى المستأمن لانه محظور الدم . قيل له ليس كذلك بل هو مباح الدم اباحة مؤجلة الا ترى انا لا نتركه فى دار الاسلام ونلحقه بمأمنه والتأجيل لا يزيل عنه حكم الاباحة كالثمن المؤجل لا يخرجه التأجيل عن وجوبه. واحتج ايضا من منع القصاص بقوله عليه السلام المسلمون تتكافا دماؤهم قالوا وهذا يمنع كون دم الكافر مكافيا لدم المسلم . وهذا لا دلالة فيه على ما قالوا لان قوله المسلمون تتكافا دماؤهم لا ينفى مكافاة دماء غير المسلمين وفائدته ظاهرة وهى ايجاب التكافؤ بين الحر والعبد والشريف والوضيع والصحيح والسقيم فهذه كلها فوائد هذا الخبر واحكامه ومن فوائده ايضا ايجاب القود بين الرجل والمرأة وتكافؤ دمائهما ونفى لاخذ شىء من اولياء المرأة اذا قتلوا القاتل او اعطاء نصف الدية من مال المرأة مع قتلها اذا كانت هى القاتلة. فاذا كان قوله عليه السلام المسلمون تتكافأ دماؤهم قد افاد هذه المعانى فهو حكم مقصور على المذكور ولا دلالة فيه على نفى التكافى بينهم وبين غيرهم من أهل الذمة ويدل على ذلك انه لم يمنع تكافى دماء الكفار حتى يقاد من بعضهم لبعض اذا كانوا ذمة

لنافكذلك لا يمنع تكافى دماء المسلمين واهل الذمة . ومما يدل على قتل المسلم بالذمى اتفاق الجميع على انه يقطع اذا سرقه فوجب ان يقاد منه لان حرمة دمه اعظم من حرمة ماله الا ترى ان العبد لا يقطع فى مال مولاه ويقتل به . واحتج الشافعى بانه لا خلاف انه لا يقتل بالحربى المستأمن كذلك لا يقتل بالذمى وهما فى تحريم القتل سواء وقد بينا وجوه الفرق بينهما . والذى ذكره الشافعى من الاجماع ليس كما ظن لان بشر بن الوليد قد روى عن أبى يوسف ان المسلم يقتل بالحربى المستأمن واما قول مالك والليث فى قتل الغيلة فانهما يريان ذلك حدا لا قودا والآيات التى فيها ذكر القتل لم تفرق بين قتل الغيلة وغيره وكذلك السنن التى ذكرنا وعمومها يوجب القتل على وجه القصاص لا على وجه الحد فمن خرج عنها بغير دلالة كان محجوجا والله أعلم

(باب قتل الوالد بولده)

اختلف الفقهاء فى قتل الوالد بولده فقال عامتهم لا يقتل وعليه الدية فى ماله قال بذلك اصحابنا والاوزاعى والشافعى وسووا بين الاب والجد وقال الحسن بن صالح بن حى يقاد الجد بابن الابن وكان يجيز شهادة الجد لابن ابنه ولا يجيز شهادة الاب لابنه وقال عثمان البتى اذا قتل ابنه عمدا قتل به وقال مالك يقتل به وقد حكى عنه انه اذا ذبحه قتل به وان حذفه بالسيف لم يقتل به . والحجة لمن ابى قتله حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يقتل والد بولده وهذا خبر مستفيض مشهور وقد حكم به عمر بن الخطاب بحضرة الصحابة من غير خلاف من واحد منهم عليه فكان بمنزلة قوله لا وصية لوارث ونحوه فى لزوم الحكم به وكان فى حيز المستفيض المتواتر . وقد حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا ابراهيم بن هاشم ابن الحسين قال حدثنا عبد الله بن سنان المروزى قال حدثنا ابراهيم بن رستم عن حماد ابن سلمة عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يقاد الاب بابنه . وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا بشر ابن موسى قال حدثنا خلاد بن يحيى قال حدثنا قيس عن اسماعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقاد الوالد بولده وروى عن النبى عليه السلام انه قال لرجل انت ومالك لابيك فاضاف نفسه اليه كاضافة ماله واطلاق هذه الاضافة ينفى القود كما ينفى ان يقاد المولى بعبده لاطلاق اضافته اليه بلفظ يقتضى الملك فى الظاهر والاب وان كان غير مالك لابنه فى الحقيقة فان ذلك

لا يسقط

لا يسقط استدلالنا باطلاق الاضافة لان القود يسقطه الشبهة وصحة هذه الاضافة شبهة فى سقوطه * ويدل عليه ايضا ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه وقال عليه الصلاة والسلام ان اولادكم من كسبكم فكلوا من كسب اولادكم فسمى ولده كسبا له كما ان عبده كسبه فصار ذلك شبهة فى سقوط القود به . وايضا فلو قتل عبد ابنه لم يقتل به لانه عليه السلام سماه كسبا له كذلك اذا قتل نفسه . وايضا قال الله تعالى (ووصينا الانسان بوالديه حملته امه وهنا على وهن وفصاله فى عامين ان اشكر لى ولوالديك الى المصير وان جاهداك على ان تشرك) الآية فامر بمصاحبة الوالدين الكافرين بالمعروف وامره بالشكر لقوله تعالى (ان اشكر لى ولوالديك)وقرن شكرهما بشكره وذلك ينفى جواز قتله اذا قتل وليا لابنه فكذلك اذا قتل ابنه لان من يستحق القود بقتل الابن انما يثبت له ذلك من جهة الابن المقتول فاذا لم يستحق ذلك المقتول لم يستحق ذلك عنه وكذلك قوله تعالى (اما يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا) ولم تخصص حالا دون حال بل امره بذلك امرا مطلقا عاما فغير جائز ثبوت حق القود له عليه لان قتله له يضاده هذه الامور التى امر الله تعالى لها فى معاملة والده وايضا نهى النبى صلى الله عليه وسلم حنظلة بن ابى عامر الراهب عن قتل ابيه وكان مشركا محاربا لله ولرسوله وكان مع قريش يقاتل النبى صلى الله عليه وسلم يوم احد فلو جاز للابن قتل ابيه فى حال لكان اولى الاحوال بذلك حال من قاتل النبى عليه السلام وهو مشرك اذ ليس يجوز ان يكون احد اولى باستحقاق العقوبة والذم والقتل ممن هذه حاله فلما نهاه عليه السلام عن قتله فى هذه الحال علمنا انه لا يستحق قتله بحال وكذلك قال اصحابنا انه لو قذفه لم يحد له ولو قطع يده لم يقتص منه ولو كان عليه دين له لم يحبس به لان ذلك كله يضاد موجب الآى التى ذكرنا ومن الفقهاء من يجعل مال الابن لابيه فى الحقيقة كما يجعل مال العبد ومتى اخذ منه لم يحكم برده عليه . فلو لم يكن فى سقوط القود به الا اختلاف الفقهاء فى حكم ماله على ما وصفنا لكان كافيا فى كونه شبهة فى سقوط القود به وجميع ما ذكرنا من هذه الدلائل يخص آى القصاص ويدل على ان الوالد غير مراد بها والله أعلم

(باب الرجلين يشتركان في قتل رجل)

قال الله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) وقال تعالى (ومن

قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة) ولا خلاف ان هذا الوعيد لاحق بمن شارك غيره فى القتل وان عشرة لو قتلوا رجلا عمدا لكان كل واحد منهم داخلا فى الوعيد قاتلا للنفس المؤمنة وكذلك لو قتل عشرة رجلا خطأ كان كل واحد منهم قاتلا فى الحكم للنفس يلزمه من الكفارة ما يلزم المنفرد بالقتل ولا خلاف ان ما دون النفس لا يجب فيه كفارة فيثبت ان كل واحد فى حكم من اتلف جميع النفس وقال تعالى (من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فى الارض فكأنما قتل الناس جميعا) فالجماعة اذا اجتمعت على قتل رجل فكل واحد فى حكم القاتل للنفس ولذلك قتلوا به جميعا واذا كان كذلك فلو قتل اثنان رجل احدهما عمدا والآخر خطأ او احدهما مجنون والآخر عاقل فمعلوم ان المخطىء فى حكم آخذ جميع النفس فيثبت لجميعهما حكم الخطا فانتفى منهما حكم العمد اذ غير جائز ثبوت حكم الخطا للجميع وحكم العمد للجميع وكذلك المجنون والعاقل والصبى والبالغ ألا ترى انه اذا ثبت حكم الخطأ للجميع وجبت الدية كاملة واذا ثبت حكم العمد للجميع وجب القود فيه ولا خلاف بين الفقهاء فى امتناع وجوب دية كاملة فى النفس ووجوب القود مع ذلك على جهة استيفائهما جميعا فوجب بذلك انه متى وجب للنفس المتلفة على وجه الشركة شىء من الدية ان لا يثبت معه قود على احد لان وجوب يوجب ثبوت حكم العمد فى الجميع وثبوت حكم العمد فى الجميع ينفى وجوب الارش لشىء منها . وقد اختلف الفقهاء فى الصبى والبالغ والمجنون والعاقل والعامد والمخطىء يقتلان رجلا فقال ابو حنيفة وصاحباه لا قصاص على واحد منهما وكذلك لو كان احدهما ابا المقتول فعلى الاب والعاقل نصف الدية فى ماله والمخطىء والمجنون والصبى على عاقلته وهو قول الحسن بن صالح وقال مالك اذا اشترك الصبى والبالغ فى قتل رجل قتل الرجل وعلى عاقلة الصبى نصف الدية وقال الاوزاعى على عاقلتهما الدية وقال الشافعى اذا قتل رجل مع صبى رجلا فعلى الصبى العامد نصف الدية فى ماله وكذلك الحر والعبد اذا قتلا عبدا والمسلم والنصرانى اذا قتلا نصرانيا قال وان شركه قاتل خطأ فعلى العامد نصف الدية فى ماله وجناية المخطىء على عاقلته * قال ابو بكر اصل اصحابنا فى ذلك انه متى اشترك اثنان فى قتل رجل واحدهما لا يجب عليه القود فلا قود على الآخر وما قدمناه من دلائل الآى التى ذكرنا يمنع وجوب القود على احدهما عمدا ويجب المال على الآخر لحصول حكم الخطأ للنفس المتلفة ولا جائز ان يكون خطأ وعمدا موجبا للمال والقود فى حال واحدة وهى نفس واحدة لا تتبعض ألا ترى انه غير جائز ان يكون بعضها متلفا

و بعضها حيا لان ذلك يوجب أن يكون الانسان حيا ميتا فى حال واحدة فلما امتنع ذلك
ثبت ان كل واحد من القاتلين فى حكم المتلف لجميعها فوجب بذلك قسطها من الدية على
من لا يجب عليه القود فيصير حينئذ محكوما للجميع بحكم الخطأ فلا جائز مع ذلك ان
يحكم لها بحكم العمد لانه لو جاز ذلك لوجب أن يكون فيهما جميع الدية ويشبه من هذا
الوجه ايضا الواطىء لجارية بينه و بين غيره فى سقوط الحد عنه لان فعله لم يتبعض فى
نصيبه دون نصيب شريكه فلما لم يجب عليه الحد فى نصيبه منع ذلك من وجوبه فى نصيب
شريكه لعدم التبعيض فيه وعلى هذا قال اصحابنا فى رجلين سرقا من ابن احدهما انه لا قطع
على واحد منهما لمشاركته فى انتهاك الحرز من لا يستحق القطع. فان قال قائل ان تعلق
حكم العمد على العامد والصحيح والبالغ موجب عليه القود بقضية استدلالك بالآى
التى تلوت اذا كان قاتلا لجميع النفس متلفاً لجميع الحياة ولذلك استحق الوعيد فى حال
الاشتراك والانفراد وكذلك الجماعة العامدون لقتل رجل أوجب على كل واحد منهم
القود اذ كان فى حكم من اتلف الجميع منفردا به وهذا يوجب قتل العاقل منهما وكذلك
الصبى والبالغ وان لا يسقط بمشاركة من لا قود عليه * قيل له هـذا غير واجب من
قبل انه لا خلاف فى ان المشارك الذى لا قود عليه يلزمه قسطه من الدية ولما وجب فيـه
الارش انتفى عنه حكم العمد فى الجميع لما ذكرنا من امتناع تبعيضها فى حال الاتلاف
فصار الجميـع فى حكم الخطا وما لا قود فيـه ولما كان الواجب على الشريك الذى لم
يستحق عليه القود قسطه من الدية دون جميعها ثبت ان الجميع قد صار فى حكم الخطا
لولا ذلك لوجب جميع الدية ألا ترى انهم لو كانوا جميعاً ممن يجب عليهـم القود لاقدنا
منهم جميعا وكان كل واحد منهم فى حكم القاتل منفرداً به فلما وجب على المشارك الذى
لا قود عليـه قسطه من الدية دل ذلك على سقوط القود وان النفس قد صارت فى حكم
الخطا فلذلك انقسمت الدية على عـددهم ومن حيث وافقنا الشافعى فى قاتلى العـمد
والخطا ان لا قود على العامد منهما لزمه مثل ذلك فى العاقل والمجنون والصبى والبالغ
لمشاركته فى القتل من لا قود عليـه فيه وأيضا فوجدنا فى الاصول امتناع وجوب
المال والقود فى شخص واحد ألا ترى انه لو كان القاتل واحدا فوجب المـال انتفى
وجوب القصاص وكذلك الوطىء اذا وجب به المهر سقط الحـد وكذلك السرقة اذا
وجب بها الضمان سقط القطع عندنا لان المال لا يجب فى هذه المواضع الا مع وجود
الشبهة المسقطة للقود والحد فلما وجب المـال فى مسئلتنا بالاتفاق انتفى به وجوب
القصاص ومما يدل على ان سقوط القود فيما وصفنا أولى من ايجابه ان القود قد يتحول

مالا بعد ثبوته والمال لا يتحول قوداً بوجه فكان مالا ينفسخ الى غيره أولى بالاثبات مما ينفسخ بعد ثبوته إلى الآخر وكان سقوط القود عن احدهما مسقطا له عن الآخر فان قيل فانتم تقولون فى العامدين اذا قتلا رجلا ثم عفا الولى عن أحدهما ان الآخر يقتل فكذلك يجب أن تقولوا فى هذه المسئلة قيل له هذا سؤال ساقط على أصل الشافعى لانه يلزمه ان يقيد من العامد اذا شاركه المخطئ اذا كانت الشركة لاحظ لها فى نفى القود عمن يجب عليه ذلك لو انفرد وان كان سقوط القود عن أحد قاتلى العمد بالعفو لا يسقط عن الآخر فلما لم يلزمه ذلك فى المخطئ والعامد لم يلزمنا فى الصبى والبالغ والمجنون والعاقل والسؤال ساقط للآخرين ايضا من قبل ان هذا كلام فى الاستيفاء والاستيفاء لا يجب على وجه الشركة اذ له أن يقتل أحدهما قبل الآخر وله ان يقتل من وجده منهما دون من لم يجد وأيضا مسئلتنا فى الوجوب ابتداء اذا وقع القتل على وجه الشركة فيستحيل حينئذ أن يكون كل واحد منهما قد صار فى الحكم كمتلف دون الآخر واستحال انفراد احدهما بالحكم دون شريكه وأيضا فالوجوب حكم غير الاستيفاء فغير جائز الزام الاستيفاء عليه اذ غير جائز اعتبار حال الاستيفاء بحال الوجوب ألا ترى انه يجوز أن يكون فى حال الاستيفاء تائبا ووليا لله عز وجل وغير جائز أن يكون فى حال القتل الموجب للقود وليا لله تعالى وجائز أن يتوب الزانى فيكون حق استيفاء الحد باقيا عليه وغير جائز وجوب الحد وهو على هذه الصفة فمن اعتبر حال الوجوب بحال الاستيفاء فهو مغفل للواجب عليه وأيضا فانه متى عفا عن أحدهما سقط حكم قتله فصار الباقى فى حكم المنفرد بقتله فلزمه القود ولم يسقط عنه بسقوطه عن الآخر وأما المجنون ومن لم يجب عليه القود فحكم فعله ثابت على وجه الخطا وذلك موجب لحظر دم من شاركه اذ كان حكمه حكمه لاشتراكهما فيه واذا ثبت بما قدمنا من دلائل الكتاب والنظر سقوط القود عمن شاركه من لا يجب عليه القود جاز أن يخص بهما موجب حكم الآى المذكور فيها القصاص من قوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) وقوله (الحر بالحر) وقوله (ومن قتل مظلوما) و (النفس بالنفس) وما جرى مجرى ذلك من عموم السنن الموجبة للقصاص ولان جميع ذلك عام قد أريد به الخصوص بالاتفاق وما كان هذا سبيله فجائز تخصيصه بدلائل النظر والله الموفق وذكر المزنى أن الشافعى احتج على محمد فى منعه ايجاب القود على العامد اذا شاركه صبى أو مجنون فقال ان كنت رفعت عنه القتل لان القلم مرفوع عنهما وان عمدهما خطا فهلا اقدت من الاجنبى اذا قتل عمدا مع الاب لان القلم عن

الاب

الاب ليس بمرفوع وهذا ترك لاصله قال المزنى قد شرك الشافعى محمدا فيما أفكر عليه فى هذه المسئلة لان رفع القصاص عن المخطىء والمجنون واحد وكذلك حكم من شركهم فى العمد واحد قال أبو بكر ماذكره المزنى عن الشافعى الزام فى غير موضعه لانه الزمه عكس المعنى وانما الذى يلزم على هذا الاصل ان كل من كان عمده خطا أن لا يقيد المشارك له فى القتل وان كان عامدا فامامن ليس عمده خطا فليس يلزمه ان يخالف بينهما فى الحكم بل حكمه موقوف على دليله لانه عكس العلة وليس يلزم من اعتل بعلة فى الشرع أن يعكسها ويوجب من الحكم عند عدمها ضد موجبها عند وجودها الاترى انا اذا قلنا وجود الغرر يمنع جواز البيع لم يلزمنا على ذلك الحكم بجوازه عند عدم الغرر بل جائز أن يمنع الجواز عند عدم الغرر لوجود معنى آخر وهو أن يكون بما لم يقبضه بائعه اوشرط فيه شرطا لا يوجبه العقد او يكون مجهول الثمن وماجرى مجرى ذلك من المعانى المفسدة لعقود البياعات وجائز ان يجوز البيع عند زوال الغرر على حسب قيام دلالة الجواز والفساد ونظائر ذلك كثيرة فى مسائل العقد لا يخفى على من له ادنى ارتياض بنظر الفقه ومما يحتج به فى ذلك حديث ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم الا ان قتيل خطأ العمد قتيل السوط والعصا فيه الدية مغلظة وقتيل الصبى والبالغ والمجنون والعاقل والمخطىء والعامد هو خطا العمد من وجهين أحدهما ان النبى عليه السلام فسر قتيل خطا العمد بانه قتيل السوط والعصا فاذا اشترك مجنون معه عصا وعاقل معه سيف فهو قتيل خطا العمد لقضية النبى عليه السلام فالواجب ان لا قصاص فيه والوجه الآخر ان عمد الصبى والمجنون خطا لان القتل لا يخلو من أحد ثلاثة اوجه اما خطا أو عمدا أو شبه عمد فلما لم يكن قتل الصبى والمجنون عمدا وجب أن يكون فى أحد الحيزين الآخرين من الخطأ أو شبه العمد وايهما كان فقد اقتضى ظاهر لفظ النبى صلى الله عليه وسلم اسقاط القود عن مشاركه فى القتل لانه قتيل خطأ أو قتيل خطأ العمد وايضاً فانه أوجب فيمن استحق هذه التسمية دية مغلظة ومتى وجبت الدية كاملة انتفى القود بالاتفاق . فان قيل انما أراد النبى صلى الله عليه وسلم بقوله قتيل خطأ العمد اذا انفرد بقتله بالسوط والعصا. قيل له مشاركة غيره فيه بالسيف لا تخرجه من أن يكون قتيل السوط والعصا وقتيل خطأ لان كل واحد منهما من حيث كان قاتلا وجب أن يكون هو قتيلا لكل واحد منهما فاشتمل لفظ النبى عليه السلام على المعنيين وانتفى به القصاص فى الحالين ويدل على صحة ماذكرنا وانه غير جائز اختلاف حكم مشاركة المجنون للعاقل والمخطىء للعامد أن رجلا لو جرح رجلا وهو مجنون ثم افاق وجرحه أخرى بعد الافاقة

مطلب
في ان العلل الشرعية يجب اطرادها ولا يجب انعكاسها

ثم مات المجروح منهما انه لا قود على القاتل كما لو جرحه خطأ ثم جرحه عمدا ومات منهما لم يجب عليه القود وكذلك لو جرحه مرتدا ثم أسلم ثم جرحه ومات من الجراحتين لم يكن على الجارح القود وذلك يدل على معنيين احدهما أن موته من جراحتين احداهما غير موجبة للقود والاخرى موجبة يوجب اسقاط القود ولم يكن لانفراد الجراحة التى لا شبهة فيها عن الاخرى حكم فى ايجاب القود بل كان الحكم للتى لم توجب قوداً فوجب على هذا انه اذا مات من جراحة رجلين احدهما لو انفرد أوجبت جراحته القود والاخرى لا توجبه أن يكون حكم سقوطه أولى من حكم ايجابه لحدوث الموت منهما فكان حكم مايوجب سقوط القود أولى من حكم مايوجبه والعلة فيهما موته من جراحتين احداهما مما توجب القود والاخرى مما لا توجبه والمعنى الآخر ماقسمنا الكلام عليه بديا هو انه لا فرق بين المخطىء والعامد وبين المجنون والعاقل عند الاشتراك كما لم تختلف جناية المجنون فى حال جنونه ثم فى حال افاقته اذا احدث الموت منهما وجناية الخطأ والعمد اذا احدث الموت منهما فى سقوط القود فى الحالين كذلك ينبغى ان لا يختلف حكم جناية الصحيح لمشاركة المجنون وحكم جناية العامد لمشاركة المخطىء والله أعلم

(باب مايجب لولى قتيل العمد)

قال الله تعالى (كتب عليكم القصاص فى القتلى) وقال تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) وقال تعالى (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا) وقد اتفقوا ان القود مراد به وقال تعالى (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به) وقال (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم) فاقتضت هذه الآيات ايجاب القصاص لا غير . وقد اختلف الفقهاء فى موجب القتل العمد فقال أبو حنيفة واصحابه ومالك بن أنس والثورى وابن شبرمة والحسن بن صالح ليس للولى الا القصاص ولا يأخذ الدية الا برضى القاتل وقال الاوزاعى والليث والشافعى الولى بالخيار بين أخذ القصاص والدية وان لم يرض القاتل وقال الشافعى فان عفا المفلس عن القصاص جاز ولم يكن لاهل الوصايا والدين منعه لان المال لا يملك بالعمد الا بمشيئة المجنى عليه اذا كان حيا أو بمشيئة الورثة اذا كان ميتا . قال أبو بكر ماتقدم ذكره من ظواهر آى القرآن بما تضمنه من بيان المراد من غير اشتراك فى اللفظ يوجب القصاص دون المال وغير جائز ايجاب المال على وجه التخيير الا بمثل مايجوز به نسخه لان الزيادة

فى

فى نص القرآن توجب نسخه ويدل عليه ايضا قوله تعالى (ياايها الذين آمنوا الا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم) فحظر أخذ مال كل واحد من أهل الاسلام الا برضاه على وجه التجارة و بمثله قد ورد الأثر عن النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة من نفسه فمتى لم يرض القاتل باعطاء المال ولم تطب به نفسه فماله محظور على كل أحد وروى عن ابن عباس وقد ذكرناسنده فيما تقدم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العمد قود الا أن يعفو ولى المقتول وروى سليمان بن كثير قال حدثنا عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل فى عميا (١) أو فى زحمة لم يعرف قاتله أو رميا تكون بينهم بحجر أو سوط أو عصا فعقله عقل خطأ ومن قتل عمدا فقود يديه فمن حال بينه و بينه فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين فاخبر عليه السلام فى هذين الحديثين أن الواجب بالعمد هو القود ولو كان له خيار فى اخذ الدية لما اقتصر على ذكر القود دونها لانه غير جائز أن يكون له احد شيئين على وجه التخيير ويقتصر عليه السلام بالبيان على احدهما دون الآخر لان ذلك يوجب نفى التخيير ومتى ثبت فيه تخيير بعده كان نسخا له . فان قيل قد روى ابن عيينة هذا الحديث الآخر عن عمرو بن دينار عن طاوس موقوفا عليه ولم يذكر فيه ابن عباس ولا رفعه الى النبى عليه السلام . قيل له كان ابن عيينة حدث به مرة هكذا غير مرفوع وحدث به مرة أخرى كما حدث سليمان بن كثير وقد كان ابن عيينة سيء الحفظ كثير الخطأ ومع ذلك فجائز أن يكون طاوس رواه مرة عن ابن عباس عن النبى عليه السلام ومرة افتى به واخبر عن اعتقاده فليس اذا فى ذلك مايوهن الحديث . وقد تنازع أهل العلم معنى قوله تعالى (فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان) فقال قائلون العفو ماسهل وماتيسر قال الله تعالى (خذ العفو) يعنى والله أعلم ماسهل من الاخلاق وقال النبى عليه السلام أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله يعنى تيسير الله و تسهيله على عباده فقوله تعالى (فمن عفى له من أخيه شيء) يعنى الولى اذا اعطى شيأ من المال فليقبله وليتبعه بالمعروف وليؤد القاتل اليه باحسان فندبه تعالى الى أخذ المال اذا سهل ذلك من جهة القاتل واخبر انه تخفيف منه ورحمة كما قال عقيب ذكر القصاص من سورة المائدة (فمن تصدق به فهو كفارة له) فندبه الى العفو والصدقة وكذلك

(١) العميا بكسر العين والميم المشددة وفتح الياء المشددة بعدها ألف مقصور وهو مثال الرميا ومعناه ان يوجد قتيل بين المترامين لا يتبين قاتله (لمصححه)

ندبه بما ذكر فى هذه الآية الى قبول الدية اذا بذلها الجانى لانه بدأ بذكر عفو الجانى باعطاء الدية ثم أمر الولى بالاتباع وامر الجانى بالاداء بالاحسان * وقال بعضهم المعنى فيه ماروى عن ابن عباس وهو ماحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا الحميدى قال حدثنا سفيان الثورى قال حدثنا عمرو بن دينار قال سمعت مجاهدا يقول سمعت ابن عباس يقول كان القصاص فى بنى اسرائيل ولم يكن فيهم الدية فقال الله لهذه الامة (يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى) الى قوله (فمن عفى له من أخيه شيء) قال ابن عباس العفو أن يقبل الدية فى العمد (واتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) فيما كان كتب على من كان قبلكم (فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم) قال بعد قبول الدية فاخبر ابن عباس ان الآية نزلت ناسخة لما كان على بنى اسرائيل من حظر قبول الدية واباحت للولى قبول الدية اذا بذلها القاتل تخفيفاً من الله علينا ورحمة بنا فلو كان الامر على ما ادعاه مخالفنا من ايجاب التخيير لما قال فالعفو ان يقبل الدية لان القبول لا يطلق الا فيما بذله غيره ولو لم يكن اراد ذلك لقال اذا اختار الولى فثبت بذلك أن المعنى كان عند جواز تراضيهما على أخذ الدية * وقد روى عن قتادة مايدل على أن الحكم الذى كان فى بنى اسرائيل من امتناع قبول الدية ثابت على من قتل بعد اخذ الدية وهو ماحدثنا عبد الله بن محمد بن اسحاق المروزى قال حدثنا الحسين بن ابى الربيع الجرجانى قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن قتادة فى قوله تعالى (فمن اعتدى بعد ذلك) قال يقول من قتل بعد أخذ الدية فعليه القتل لا يقبل منه الدية * وقد روى فيه معنى آخر وهو ماروى سفيان بن حسين عن ابن اشوع عن الشعبي قال كان بين حيين من العرب قتال فقتل من هؤلاء ومن هؤلاء فقال أحد الحيين لا نرضى حتى نقتل الرجل بالمرأة وبالرجل الرجلين وارتفعوا الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم القتل بواء أى سواء فاصطلحوا على الديات ففضل لاحد الحيين على الآخر فهو قوله تعالى (كتب عليكم القصاص) الى قوله (فمن عفى له من أخيه شيء) . قال سفيان (فمن عفى له من أخيه شيء)يعنى فمن فضل له على أخيه شيء فليؤده بالمعروف . فاخبر الشعبي عن السبب فى نزول الآية وذكر سفيان أن معنى العفو ههنا الفضل وهو معنى يحتمله اللفظ قال الله تعالى (حتى عفوا) يعنى كثروا وقال عليه السلام أعفوا اللحى فتقدير الآية على ذلك فمن فضل له على أخيه شيء من الديات التى وقع الاصطلاح عليها فليتبعه مستحقه بالمعروف وليؤد اليه باحسان . وقد ذكر فيه معنى

آخر وهو انهم قالوا هو فى الدم بين جماعة اذا عفا بعضهم تحول نصيب الآخرين مالا وقد روى عن عمر وعلى وعبدالله ذلك ولم يذكروا انه تاويل الآية وهذا تاويل لفظ الآية يوافقه لانه قال (فمن عفى له من أخيه شيء) وهذا يقتضى وقوع العفو عن شيء من الدم لا عن جميعه فيتحول نصيب الشركاء مالا وعليهم اتباع القاتل بالمعروف وعليه اداؤه اليهم باحسان * وتاوله بعضهم على أن لولى الدم أخذ المال بغير رضى القاتل وهذا تاويل يدفعه ظاهر الآية لان العفو لا يكون مع أخذ الدية الا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال العمد قود الا ان يعفو الاولياء فاثبت له أحد الشيئين قتل أو عفو ولم يثبت له مالا بحال . فان قال قائل اذا عفا عن الدم ليأخذ المال كان عافيا ويتناوله لفظ الآية . قيل له ان كان الواجب أحد الشيئين فجائز أيضا أن يكون عافياً بترك المال واخذ القود فعلى هذا لا يخلو الولى من عفو قتل او اخذ مال وهذا فاسد لا يطلقه أحد ومن جهة أخرى ينفيه ظاهر الآية وهو انه اذا كان الولى هو العافى بترك القود وأخذ المال فانه لا يقال له عفا له وانما يقال له عفا عنه فيتعسف فيقيم اللام مقام عن أو يحمله على انه عفا له عن الدم فيضمر حرفا غير مذكور ونحن متى استغنينا بالمذكور عن المحذوف لم يجز لنا اثبات الحذف وعلى أن تاويلنا هو سائغ مستعمل على ظاهره من غير اثبات ضمير فيه وهو أن يحمل على معنى التسهيل من جهة القاتل باعطائه المال ومن جهة أخرى يخالف ظهرها وهو أن قوله (من أخيه شيء) فقوله (من) تقتضى التبعيض لان ذلك حقيقتها وبابها الا أن تقوم الدلالة على غيره فيوجب هذا أن يكون العفو عن بعض دم أخيه وعند المخالف هو عفو عن جميع الدم وتركه الى الدية وفيه اسقاط حكم (من) ومن وجه آخر وهو قوله (شيء) وهذا ايضا يوجب العفو عن شيء من الدم لا عن جميعه فمن حمله على الجميع لم يوف الكلام حظه من مقتضاه وموجبه لانه يجعله بمنزلة ما لو قال فمن عفى له عن الدم وطولب بالدية فاسقط حكم قوله (من) وقوله (شيء) وغير جائز لاحد تاويل الآية على وجه يؤدى الى الغاء شيء من لفظها ما امكن استعماله على حقيقته ومتى استعمل على ما ذكرنا كان موافقاً لظاهر الآية من غير اسقاط منه لانه ان كان التأويل ما ذكره الشعبى من نزولها على السبب وما فضل من بعضهم على بعض من الديات فهو موافق للفظ الآية لانه عفى له من أخيه بمعنى انه فضل له شيء من المال فيه التقاضى وذلك بعض من جملة وشيء منها فتناوله اللفظ على حقيقته . وان كان التاويل انه ان سهل له باعطاء شيء من المال فالولى مندوب الى قبوله موعود بالثواب عليه فذلك قد يتناول ايضا للبعض

بان يبذل بعض الدية وذلك جزء من كل مما اتلفه . وان كان التاويل الاخبار بنسخ ما كان على بنى اسرائيل من ايجاب حكم القود ومنع أخذ البدل فتاويلنا ايضا على هذا الوجه أشد ملاءمة لمعنى الآية لانا نقول ان الآية اقتضت جواز الصلح منهما على مايقع الاصطلاح عليه من قليل أو كثير فذكر البعض وافاد به حكم الكل ايضاً كقوله تعالى (ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما) نص على هذا القول بعينه واراد به مافوقه فى نظائر لذلك فى القرآن * وان كان التاويل عفو بعض الاولياء عن نصيبه فهو ايضاً يواطىء ظاهر الآية لوقوع العفو عن البعض دون الجميع . فعلى أى وجه يصرف تاويل المتأولين ممن قدمنا قوله فتاويله موافق لظاهر الآية غير تاويل من تاوله على أن للولى العفو عن الجميع وأخذ المال وليس يمتنع أن يكون جميع المعانى التى قدمنا ذكرها عن متأوليها مرادة بالآية فيكون نزولها على سبب نسخ بها ما كان على بنى اسرائيل وابيح لنا بها أخذ قليل المال وكثيره ويكون الولى مندوبا الى القبول اذا تسهل له القاتل باعطاء المال وموعوداً عليه بالثواب ويكون السبب الذى نزلت عليه الآية حصول الفضل من بعض على بعض فى الديات فامروا به بالاتباع بالمعروف وامر القاتل بالاداء اليهم باحسان ويكون على اختلاف فيه بيان حكم الدم اذا عفا عنه بعض الاولياء فهذه الوجوه كلها على اختلاف معانيها تحتملها الآية وهى مرادة من غير اسقاط شىء من لفظها * فان قال قائل وما تأوله المخالفون فى ايجاب الدية للولى باختياره من غير رضى القاتل تحتمله الآية فوجب ان يكون مراداً اذ ليس فيه نفى لتأويلات الآخرين ويكون قوله (فمن عفى له) معناه انه ترك له من قولهم عفت المنازل اذا تركت حتى درست والعفو عن الذنوب ترك العقوبة عليها فيفيد ذلك ترك القود الى الدية * قيل له ان كان كذلك فينبغى ان يكون لو ترك الدية واخذ القود ان يكون عافياً لانه تارك لأخذ الدية وقد يسمى ترك المال واسقاطه عفوا قال الله (فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذى بيده عقدة النكاح) فاطلق اسم العفو على الابراء من المال ومعلوم عند الجميع امتناع اطلاق العفو على من آثر اخذ القود وترك اخذ الدية فكذلك العادل عن القود الى اخذ الدية لا يستحق اسم العافى اذ كان انما اختار احد شيئين كان مخيرا فى اختيار ايهما شاء لان من كان مخيرا بين احد شيئين فاختار احدهما كان الذى اختاره هو حقه الواجب له قد تعين عليه حكمه عند فعله كأنه لم يكن غيره الا ترى ان من اختار التكفير بالعتق فى كفارة اليمين كان العتق هو كفارته كأنه لم يكن غيره وسقط عنه حكم ما عداه ان يكون

من

من فرضه كذلك هذا الولى لوكان مخيراً فى احد شيئين من قود او مال ثم اختار احدهما لم يستحق اسم العافى لتركه احدهما الى الآخر فلما كان اسم العفو منتفياً عمن ذكرنا حاله لم يجز تأويل الآية عليه وكانت المعانى التى قدمنا ذكرها اولى بتأويلها ثم ليس يخلو الواجب للولى بنفس القتل ان يكون القود والدية جميعاً او القود دون الدية او احدهما على وجه التخيير لا جائز ان يكون حقه الامرين جميعاً بالاتفاق ولا يجوز ايضاً ان يكون الواجب احدهما على حسب ما يختاره الولى كما فى كفارة اليمين ونحوها لما بينا من ان الذى اوجبه الله تعالى فى الكتاب هو القصاص وفى اثبات التخيير بينه وبين غيره زيادة فى النص ونفى لايجاب القصاص ومثله عندنا يوجب النسخ فاذا الواجب هو القود لا غيره فلا جائز له اخذ المال الا برضى القاتل لان كل من له قبل غيره حق يمكن استيفاءه منه لم يجز له نقله الى بدل غيره الا برضى من عليه الحق وعلى ان قائل هذا القول مخطئ فى العبارة حين قال الواجب هو القود وله ان يأخذ المال لأنه لم يخرجه من ان يكون مخيرا فيه اذ قد جعل له ان يستوفى القود ان شاء وان شاء المال فلو قال قائل الواجب هو المال وله نقله الى القود بدلا منه كان مساوياً له فلما فسد قول هذا القائل من ان الواجب هو المال وله نقله الى القود لايجابه التخيير كذلك قول من قال الواجب هو القود وله نقله الى المال اذ لم ينفك فى الحالين من ايجاب التخيير بنفس القتل والله سبحانه انما كتب على القاتل القصاص بقوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) ولم يقل كتب عليكم المال فى القتلى ولا كتب عليكم القصاص او المال فى القتلى والقائل بان الواجب هو القود وله نقله الى المال انما عبر عن التخيير الذى اوجبه له بغير اسمه واخطأ فى العبارة عنه * فان قال قائل هذا كما تقول ان الواجب هو القصاص ولهما جميعاً نقله الى المال بتراضيهما ولم يكن فى جواز تراضيهما على نقله الى المال اسقاط لموجب حكم الآية من القصاص * قيل له من قبل انا قد بينا بديا ان القصاص حق للولى على القاتل من غير اثبات تخيير له بين القود وغيره وتراضيهما على نقله الى البدل لا يخرجه من ان يكون هو الحق الواجب دون غيره لان ما تعلق حكمه بتراضيهما لا يؤثر فى الاصل الذى كان واجباً من غير خيار الا ترى ان الرجل قد يملك العبد والدار ولغيره ان يشتريه منه برضاه وليس فى جواز ذلك نفى لملك الاصل لمالكه الاول ولا موجباً لان يكون ملكه موقوفاً على الخيار وكذلك الرجل يملك طلاق امرأته ويملك الخلع واخذ البدل عن الطلاق وليس فى ذلك اثبات ملك الطلاق له بديا على انه مخير فى نقله الى المال من غير رضى المرأة وانه لو كان له ان يطلق او يأخذ المال له بديا

من غير رضاها لكان ذلك موجباً لكونه مالكا لاحد شيئين من طلاق او مال *
ويدل على ان الواجب بالقتل هو القود لا غير حديث انس الذى قدمنا اسناده فى قصة
الربيع حين كسرت ثنية جارية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب الله القصاص
فاخبر ان موجب الكتاب هو القصاص فغير جائز لاحد اثبات شئ معه ولا نقله الى
غيره الا بمثل ما يجوز به نسخ الكتاب ولو سلمنا احتمال الآية لما ادعوه من تأويلها
فى جواز اخذ المال من غير رضى القاتل فى قوله (فمن عفى له من اخيه شئ) مع احتماله
للوجوه التى ذكرنا كان اكبر احواله ان يكون اللفظ مشتركا محتملا للمعانى فيوجب
ذلك ان يكون متشابها ومعلوم ان قوله تعالى (كتب عليكم القصاص) محكم ظاهر المعنى
بين المراد لا اشتراك فى لفظه ولا احتمال فى تأويله وحكم المتشابه ان يحمل على معنى المحكم
ويرد اليه بقوله تعالى (منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات) الى قوله
(وابتغاء تأويله) فامر الله تعالى برد المتشابه الى المحكم لان وصفه للمحكم بانه ام
الكتاب يقتضى ان يكون غيره محمولا عليه ومعناه معطوفا عليه اذ كان ام الشئ
ما منه ابتداؤه واليه مرجعه ثم ذم من اتبع المتشابه واكتفى بما احتمله اللفظ من
تأويله من غير رده الى المحكم وحمله على موافقته فى معناه وحكم عليهم بالزيغ فى
قلوبهم بقوله (فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء
تأويله) واذا ثبت ان قوله (كتب عليكم القصاص) محكم وقوله (فمن عفى له من
اخيه شئ) متشابه وجب حمل معناه على معنى المحكم من غير مخالفة له ولا ازالة
لشئ من حكمه وهو ان يكون على احد الوجوه التى ذكرناها مما لا ينفى موجب لفظ
الآية من القصاص من غير معنى آخر يضم اليه ولا عدول عنه الى غيره وكذلك قوله
تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) اذ كانت النفس
مثلا فيما يستحقه الولى وهو القود فاذا كان المثل هو القود واتلاف نفسه كما اتلف
كان بمنزلة متلف المال الذى له مثل ولا يعدل عنه الى غيره الا بالتراضى لقوله تعالى
(بمثل ما اعتدى عليكم) وبدلالة الاصول عليه . واحتج من اوجب للولى الخيار
بين القود واخذ المال من غير رضى القاتل باخبار منها حديث يحيى بن كثير عن ابى
سلمة عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين فتح مكة من قتل له
قتيل فهو بخير النظرين اما ان يقتل واما ان يودى وحديث يحيى بن سعيد عن ابى ذيب
قال حدثنى سعيد المقبرى قال سمعت اباشريح الكعبى يقول قال النبى عليه السلام فى
خطبته يوم فتح مكة الا انكم معشر خزاعة قتلتم هذا القتيل من هذيل وانى عاقله فمن

قتل

قتل له بعد مقالتي هذه قتيل فاهله بين خيرتين بين ان يأخذوا العقل و بين ان يقتلوا ورواه
محمد بن اسحق عن الحرث بن فضيل عن سفيان عن ابى العرجاء عن ابى شريح الخزاعى
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اصيب بدم او بخبل يعنى بالخبل الجراح فوليه
بالخيار بين احد ثلاث بين العفو او يقتص او يأخذ الدية وهذه الاخبار غير موجبة لما
ذكروا الاحتمالها ان يكون المراد اخذ الدية برضى القاتل كما قال تعالى (فاما منا بعد
واما فداء) المعنى فداء برضى الاسير فاكتفى بالمحذوف عن ذكره لعلم المخاطبين عند
ذكر المال بانه لا يجوز الزامه اياه بغير رضاه كذلك قوله او يأخذ الدية وقوله او يودى
وكما يقول القائل لمن له دين على غيره ان شئت فخذ دينك دراهم وان شئت دنانير وكما قال
عليه السلام لبلال حين اتاه بتمر اكل تمر خيبر هكذا فقال لا ولكنا نأخذ الصاع منه
بالصاعين والصاعين بالثلاثة فقال عليه السلام لا تفعلوا ولكن بع تمرك بعرض ثم خذ
بالعرض هذا ومعلوم انه لم يرد ان يأخذ التمر بالعرض بغير رضى الآخر ويكون ذكره
الدية ابانة عما نسخه الله عما كان على بنى اسرائيل من امتناع اخذ الدية برضى القاتل وبغير
رضاه تخفيفا عن هذه الامة على ما روى عن ابن عباس ان القصاص كان فى بنى اسرائيل
ولم يكن فيهم اخذ الدية فخفف الله عن هذه الامة * ويدل على ما وصفنا من ان المراد
اخذ الدية برضى القاتل ان الاوزاعى قد روى حديث ابى هريرة عن يحيى بن ابى كثير
عن ابى سلمة عنه عن النبى عليه السلام وقال فيه من قتل له قتيل فهو بخير النظرين اما ان
يقتل واما ان يفادى والمفاداة انما تكون بين اثنين كالمقاتلة والمضاربة والمشاتمة ونحو
ذلك فدل على ان مراده فى سائر الاخبار اخذ الدية برضى القاتل وهذه الاخبار تبطل
قول من يقول ان الوجب على القاتل هو القود وللولى نقله الى الدية لان فى جميعها اثبات
التخيير للولى بنفس القتل بين القود وأخذ الدية ولو كان الواجب هو القود لا غير
وانما للولى نقله الى الدية بعد ثبوته كما ينقل الدين الى العرض والعرض الى الدين على
وجه العوض عنه وليس هناك خيار موجب بنفس القتل بل الواجب شيء واحد
وهو القود والقائل بايجاب القود بالقتل دون غيره الا ان ينقله الولى الى الدية مخالف
لهذه الآثار وقد روى الانصارى عن حميد الطويل عن انس بن مالك فى قصة الربيع
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كتاب الله القصاص وذلك ينافى كون المراد
بالكتاب المال او القصاص وقد روى علقمة بن وائل عن ابيه وثابت البنانى عن انس
ان رجلا قتل رجلا فدفعه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ولى المقتول ثم قال اتعفو
قال لا قال افتأخذ الدية قال لا قال اما انك ان قتلته كنت مثله فمضى الرجل فلحقه الناس

فقالوا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اما انك ان قتلته كنت مثله فعفا عنه فاحتج الموجبون للخيار بين القود والمال بهذا الحديث وهذا لا دلالة فيه على ما ذكروا وذلك لانه يحتمل ان يريد ان يأخذ الدية برضى القاتل كما قال عليه السلام لامرأة ثابت ابن قيس حين جاءت تشكوه اتريدين عليه حديقته قالت نعم ومعلوم ان رضى ثابت قد كان مشروطا فيه وان لم يكن مذكورا فى الخبر لان النبى عليه السلام لم يكن يلزم ثابتا الطلاق ولا يملكه الحديقة الا برضاه وجائز ان النبى عليه السلام قصد الى ان يعقد عقدا على مال فيكون موقوفا على رضى القاتل او فسخه وجائز ان يكون اراد ان يؤدى الدية من عنده كما فعل فى قتيل الخزاعى بمكة وكما تحمل عن اليهود دية عبد الله بن سهل الذى وجد قتيلا بخيبر وقوله عليه السلام ان قتلته كنت مثله يحتمل معنيين احدهما انك قاتل كما انه قاتل لا انك مثله فى المأثم لانه استوفى حقا له فلا يستحق اللوم عليه والاول فعل ما لم يكن له فكان آثما فعلمنا انه لم يرد كنت مثله فى المأثم والآخر انك اذا قتلته فقد استوفيت حقك منه ولا فضل لك عليه وقد ندب الله تعالى الى الافضال بالعفو بقوله تعالى (فمن تصدق به فهو كفارة له) فان قال قائل لما كان عليه احياء نفسه وجب ان يحكم عليه بذلك اذا اختار الولى اخذ المال قيل له وعلى كل احد ان يحيي غيره اذا خاف عليه التلف مثل ان يرى انسانا قد قصد غيره بالقتل او خاف عليه الغرق وهو يمكنه تخليصه او كان معه طعام وخاف عليه ان يموت من الجوع فعليه احياؤه باطعامه وان كثرت قيمته وان كان على القاتل اعطاء المال لاحياء نفسه فعلى الولى ايضا احياؤه اذا امكنه ذلك فوجب على هذه القضية اجبار الولى على اخذ المال اذا بذله القاتل وهذا يؤدى الى بطلان القصاص اصلا لانه اذا كان على كل واحد منهما احياء نفس القاتل فعليهما التراضى على اخذ المال واسقاط القود وايضا فينبغى اذا طلب الولى داره او عبده او ديات كثيرة ان يعطيه لانه لا يختلف فيما يلزمه احياء نفسه حكم القليل والكثير فلما لم يلزمه اعطاء اكثر من الدية عند القائلين بهذه المقالة كان بذلك انتقاض هذا الاعتلال وفساده واحتج المزنى للشافعى فى هذه المسئلة بانه لو صالح من حد القذف على مال او من كفالة بنفس لبطل الحد والكفالة ولم يستحق شيأ ولو صالح من دم عمد على مال باتفاق الجميع قبل ذلك فدل ذلك على ان دم العمد مال فى الاصل لولا ذلك لما صح الصلح كما لم يصح عن حد القذف والكفالة قال ابو بكر قد انتظم هذا الاحتجاج الخطأ والمناقضة فاما الخطأ فهو ان من اصلنا ان الحد لا يبطل بالصلح ويبطل المال والكفالة بالنفس فيها روايتان احداهما لا تبطل ايضا والاخرى انها تبطل واما المناقضة

فهى اتفاق الجميع على جواز اخذ المال على الطلاق ولا خلاف ان الطلاق فى الاصل ليس بمال وانه ليس للزوج ان يلزمها مالا عن طلاق بغير رضاها وعلى ان الشافعى قد قال فيما حكاه المزنى عنه ان عفو المحجور وعليه عن الدم جائز وليس لاصحاب الوصايا والدين منعه من ذلك لان المال لا يملك فى العمد الا باختيار المجنى عليه فلو كان الدم مالا فى الاصل لثبت فيه حق الغرماء واصحاب الوصايا وهذا يدل على ان موجب العمد عنده هو القود لا غير وانه لم يوجب له خياراً بين القتل وبين الدية فان قال قائل قوله تعالى (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا) يوجب لوليه الخيار بين اخذ القود والمال اذا كان اسم السلطان يقع عليهما والدليل عليه أن بعض المقتولين ظلما تجب فيه الدية نحو قتيل شبه العمد والاب اذا قتل ابنه وبعضهم يجب فيه القود وذلك يقتضى أن يكون جميع ذلك مراداً بالآية لاحتمال اللفظ لهما وقد تأوله الضحاك بن مزاحم على ذلك فقال فى معنى قوله (فقد جعلنا لوليه سلطانا) انه ان شاء قتل وان شاء عفا وان شاء أخذ الدية فلما احتمل السلطان ما وصفنا وجب اثبات سلطانه فى أخذ المال كهو فى أخذ القود لوقوع الاسم عليهما ولانه قد ثبت باتفاق الجميع أن كل واحد منهما مراد الله تعالى فى حال وحينئذ يكون تقدير الآية ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فى القود والدية ولما حصل الاتفاق على انهما لا يجبان مجتمعين وجب أن يكون وجوبهما على وجه التخيير وكما احتججتم فى ايجاب القود بقوله (فقد جعلنا لوليه سلطانا) لاتفاق الجميع على أن القود مراد وصار كالمنصوص عليه فيه وجعلتموه كعموم لفظ القود فيلزمكم مثله فى اثبات المال لوجودنا مقتولين ظلماً يكون سلطان الولى هو المال. قيل له حمله على القود أولى من حمله على الدية وذلك لانه لما كان السلطان لفظاً مشتركا محتملا للمعانى كان متشابها يجب رده الى المحكم وحمله على معناه وهى آية محكمة فى ايجاب القصاص وهو قوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) فوجب أن يكون من حيث ثبت أن القود مراد بالسلطان المذكور فى هذه الآية أن يكون معطوفا على ما فى الآية المحكمة من ذكر ايجاب القصاص وليس معك آية محكمة فى ايجاب المال على قاتل العمد فيكون معنى المتشابه محمولا عليه فلذلك وجب الاقتصار بمعنى الاسم على القود دون المال وغيره لموافقته لمعنى المحكم الذى لا اشتراك فيه ومن حمله على تخييره فى أخذ الدية أو القود فلم يلجأ الى أصل له من المحكم يحمله عليه فلذلك لم يصح اثبات التخيير مع احتمال اللفظ له. وفى فحوى الآية ما يدل على أن المراد القود دون ما سواه لانه

قال (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل انه كان منصوراً)
يعنى والله أعلم السرف فى القصاص بان يقتل غير قاتله أو ان يمثل بالقاتل فيقتله على غير
الوجه المستحق من القتل وفى ذلك دليل على أن المراد بقوله سلطانا القود وايضاً
لما ثبت أن القود مراد بالآية انتفت ارادة المال لانه لو كان مراداً مع القود لكان
الواجب هما جميعاً فى حالة واحدة لا على وجه التخيير اذ ليس فى الآية ذكر التخيير
فلما امتنع ارادتهما جميعاً وكان القود لا محالة مراداً علمنا انه لم يرد المال وان ايجابنا
للدية فى بعض المقتولين ظلماً ليس عن هذه الآية والله تعالى أعلم

(باب العاقلة هل تعقل العمد)

قال الله تعالى (فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان) وقد قدمنا
تأويل من تأوله على عفو بعض الاولياء عن نصيبه من الدم ووجوب الارش للباقين
واحتمال اللفظ لذلك وفيه دلالة على أن الواجب على القاتل الذى لم يعف فى ماله وكذلك
كل عمد فيه القود فهو على الجانى فى ماله كالاب اذا قتل ابنه وكالجراحة فيما دون النفس
ولا يستطاع فيها القصاص نحو قطع اليد من نصف الساعد والمنقلة والجائفة فالعامد
والمخطىء اذا قتلا ان على العامد نصف الدية فى ماله والمخطىء على عاقلته وهو قول
أصحابنا وعثمان البتى والثورى والشافعى وقال ابن وهب وابن القاسم عن مالك هى
على العاقلة وهو آخر قول مالك قال ابن القاسم ولو قطع يمين رجل ولا يمين له كانت دية
اليد فى ماله ولا تحملها العاقلة وقال الاوزاعى هو فى مال الجانى فان لم يبلغ ذلك ماله حمل
على عاقلته وكذلك اذا قتلت المرأة زوجها متعمدة ولها منه أولاد فديته فى مالها خاصة
فان لم يبلغ ذلك مالها حمل على عاقلتها * قال أبو بكر دلالة الآية ظاهرة على ان الصلح عن
دم العمد وسقوط القود بعفو بعض الاولياء يوجب الدية فى مال الجانى لانه تعالى قال
(فمن عفى له من أخيه شيء) وهو يعنى القاتل اذا كان المعنى عفو بعض الاولياء ثم قال
(فاتباع بالمعروف) يعنى اتباع الولى للقاتل ثم قال (واداء اليه باحسان) يعنى اداء القاتل
فاقتضى ذلك وجوبه فى مال القاتل وكذلك تاويل من تاوله على التراضى عن الصلح
على مال ففيه وجوب الاداء على القاتل دون غيره اذ ليس للعاقلة ذكر فى الآية وانما
فيها ذكر الولى والقاتل وروى ابن ابى الزناد عن أبيه عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن
ابن عباس قال لا تعقل العاقلة عمداً ولا عبداً ولا صلحاً ولا اعترافا وحدثنا عبد الباقى
قال حدثنا احمد بن الفضل الخطيب قال حدثنا اسماعيل بن موسى قال حدثنا شريك

عن جابر بن عامر قال اصطلح المسلمون على أن لا يعقلوا عبدا ولا عمداً ولا صلحاً ولا اعترافاً وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده فى قصة قتادة بن عبد الله المدلجى الذى قتل ابنه ان عمر جعل عليه مائة من الابل وأعطاها اخوته ولم يورثه منها شيئاً فجعل ذلك فى ماله لما كان عمداً ولما ثبت ذلك فى النفس ولم يخالف عمر فيه غيره من الصحابة كان كذلك حكم مادونها اذا سقط القصاص وروى هشام بن عروة عن أبيه قال ليس على العاقلة عقل فى عمد وانما عليهم الخطا وقال عروة ايضا ما كان من صلح فلا تعقله العشيرة الا أن تشاء وقال قتادة كل شىء لا يقاد منه فهو فى مال الجانى وقال ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم لا تعقل العاقلة صلحا ولا عمداً ولا اعترافا * قوله تعالى (ولكم فى القصاص حيوة يا أولى الالباب) فيه أخبار من الله تعالى فى ايجاب القصاص حياة للناس وسببا لبقائهم لان من قصد قتل انسان رده عن ذلك علمه بانه يقتل به ودل على وجوب القصاص عموما بين الحر والعبد والرجل والمرأة والمسلم والذمى اذ كان الله تعالى مريد التبقية الجميع فالعلة الموجبة للقصاص بين الحرين المسلمين موجودة فى هؤلاء فوجب استواء الحكم فى جميعهم وتخصيصه لاولى الالباب بالمخاطبة غير ناف مساواة غيرهم لهم فى الحكم اذ كان المعنى الذى حكم من أجله فى ذوى الالباب موجوداً فى غيرهم وانما وجه تخصيصه لهم ان ذوى الالباب هم الذين ينتفعون بما يخاطبون به وينتهون الى ما يؤمرون به ويزدجرون عما يزجرون عنه وهكذا كقوله تعالى (انما أنت منذر من يخشاها) وهو منذر لجميع المكلفين ألا ترى الى قوله تعالى (ان هو الا نذير لكم بين يدى عذاب شديد) ونحو قوله (هدى للمتقين) وهو هدى للجميع وخص المتقين لانتفاعهم به ألا ترى الى قوله فى آية اخرى (شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن هدى للناس) فعم الجميع به وكقوله (قالت انى اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا) لان التقى هو الذى يعيذ من استعاذ بالله * وقد ذكر عن بعض الحكماء انه قال قتل البعض احياء الجميع وعن غيره القتل اقل للقتل واكثروا القتل ليقل القتل وهو كلام سائر على السنة العقلاء وأهل المعرفة وانما قصدوا المعنى الذى فى قوله تعالى (ولكم فى القصاص حيوة) ثم اذا مثلت بينه وبينه وجدت بينهما تفاوتا بعيدا من جهة البلاغة وصحة المعنى وذلك يظهر عند التأمل من وجوه احدها ان قوله تعالى (فى القصاص حيوة) هو نظير قولهم قتل البعض احياء للجميع والقتل اقل للقتل وهو مع قلة عدد حروفه ونقصانها عما حكى عن الحكماء قد افاد من المعنى الذى يحتاج اليه ولا يستغنى عنه الكلام ماليس فى قولهم لانه ذكر القتل على وجه العدل لذكره القصاص وانتظم مع ذلك الغرض الذى

اليه اجرى بايجابه القصاص وهو الحيوة وقولهم القتل اقل للقتل وقتل البعض احياء الجميع والقتل انفى للقتل ان حمل على حقيقته لم يصح معناه لانه ليس كل قتل هذه صفته بل ما كان منه على وجه الظلم والفساد فليست هذه منزلته ولا حكمه فحقيقة هذا الكلام غير مستعملة ومجازه يحتاج الى قرينة وبيان فى ان أى قتل هو احياء للجميع فهذا كلام ناقص البيان مختل المعنى غير مكتف بنفسه فى افادة حكمه وماذكره الله تعالى من قوله (ولكم فى القصاص حيوة) مكتف بنفسه مفيد لحكمه على حقيقته من مقتضى لفظه مع قلة حروفه ألا ترى ان قوله تعالى (فى القصاص حيوة) اقل حروفا من قولهم قتل البعض احياء للجميع والقتل اقل للقتل وانفى للقتل ومن جهة اخرى يظهر فضل بيان قوله (فى القصاص حيوة) على قولهم القتل اقل للقتل وانفى للقتل اذ فى قولهم تكرار اللفظ وتكرار المعنى بلفظ غيره احسن فى حد البلاغة انه يصح تكرار المعنى الواحد بلفظين مختلفين فى خطاب واحد ولا يصح مثله بلفظ واحد نحو قوله تعالى (وغرابيب سود) ونحو قول الشاعر والفى قولها كذبا ومينا

كرر المعنى الواحد بلفظين وكان ذلك سائغا ولا يصح مثله فى تكرار اللفظ وكذلك قوله (ولكم فى القصاص حيوة) لا تكرار فيه مع افادته للقتل من جهة القاتل اذ كان ذكر القصاص يفيد ذلك ألا ترى انه لا يكون قصاصا الا وقد تقدمه قتل من المقتص منه وفى قولهم ذكر للقتل وتكراره له فى اللفظ وذلك نقصان فى البلاغة فهذا واشباهه مما يظهر به للمتأمل ابانة القرآن فى جهة البلاغة والاعجاز من كلام البشر اذ ليس يوجد فى كلام الفصحاء من جمع المعانى الكثيرة فى الالفاظ اليسيرة مثل ما يوجد فى كلام الله تعالى

(باب كيفية القصاص)

قال الله تعالى (ياايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى) وقال فى آية اخرى (والجروح قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وقال (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) فاوجب بهذه الآى استيفاء المثل ولم يجعل لاحد ممن اوجب عليه او على وليه ان يفعل بالجانى اكثر مما فعل * واختلف الفقهاء فى كيفية القصاص فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر على أى وجه قتله لم يقتل الا بالسيف وقال ابن القاسم عن مالك ان قتله بعصا او بحجر او بالنار او بالتغريق قتله بمثله فان لم يمت بمثله فلا يزال يكرر عليه من جنس ما قتله به حتى يموت وان زاد على فعل القاتل

الاول وقال ابن شبرمة نضربه مثل ضربه ولا نضربه اكثر من ذلك وقد كانوا يكرهون المثلة ويقولون السيف يجزى عن ذلك كله فان غمسه فى الماء فانى لا ازال اغمسه فيه حتى يموت وقال الشافعى ان ضربه بحجر فلم يقلع عنه حتى مات فعل به مثل ذلك وان حبسه بلا طعام ولا شراب حتى مات حبس فان لم يمت فى مثل تلك المدة قتل بالسيف . قال أبو بكر لما كان فى مفهوم قوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) وقوله (الجروح قصاص) استيفاء المثل من غير زيادة عليه كان محظورا على الولى استيفاء زيادة على فعل الجانى ومتى استوفى على مذهب من ذكرنا فى التحريق والتغريق والرضخ بالحجارة والحبس ادى ذلك الى ان يفعل به اكثر مما فعل لانه اذا لم يمت بمثل ذلك الفعل قتله بالسيف او زاد على جنس فعله وذلك هو الاعتداء الذى زجر الله عنه بقوله (فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم) لان الاعتداء هو مجاوزة القصاص والقصاص ان يفعل به مثل فعله سواء ان امكن وان تعذر فان يقتله باوحى وجوه القتل فيكون مقتصا من جهة اتلاف نفسه غير متعد ما جعل له وقول مالك بتكرار مثل ذلك الفعل عليه حتى يموت زائد على فعل القاتل خارج عن معنى القصاص وقول الشافعى انه يفعل به مثل ما فعل ثم يقتله مخالف لحكم الآية لان القصاص ان كان من جهة ان يفعل به مثل ما فعل فقد استوفى فقتله بعد ذلك تعدو مجاوزة لحد القصاص وقال تعالى (ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه) وان كان معنى القصاص هو اتلاف نفس بنفس من غير مجاوزة لمقدار الفعل فهو الذى نقوله فلا ينفك موجب القصاص على الوجه الذى ذهب اليه مخالفونا من مخالفة الآية لمجاوزة حد القصاص لان فاعل ذلك داخل فى حد الاعتداء الذى اوعد الله عليه وكذلك قوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وقوله (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) يمنع ان يجرح اكثر من جراحته او يفعل به اكثر مما فعل ويدل على ان المراد به مثل ما فعل لا زائدا عليه اتفاق الجميع على ان من قطع يد رجل من نصف الساعد انه لا يقتص منه لعدم التيقن بالاقتصار على مقدار حقه وان كان قد يغلب فى الظن اذا اجتهد انه قد وضع السكين فى موضعه من المجنى عليه ولم يكن للاجتهاد فى ذلك حظ فكيف يجوز القصاص على وجه نعلم يقيناً انه مستوف لا كثر من حقه وجان عليه باكثر من جنايته وايضاً لا خلاف انه يجوز للولى ان يقتله ولا يحرقه ولا يغرقه وهذا يدل على ان ذلك مراد بالآية واذا كان القتل بالسيف مراداً ثبت ان القصاص هو اتلاف نفسه بايسر وجوه القتل واذا ثبت ان ذلك مراد انتفت ارادة التحريق والتغريق والرضخ وما جرى مجرى ذلك

لان وجوب الاقتصار على قتله بالسيف ينفي وقوع غيره * فان قيل اسم المثل في القصاص يقع على قتله بالسيف وعلى ان يفعل به مثل فعله وله ان لم يمت ان يقتله بالسيف وله ان يقتصر بديا على قتله بالسيف فيكون تاركا لبعض حقه وله ذلك * قيل له غير جائز ان يكون الرضخ والتحريق مستحقا مع قتله بالسيف لان ذلك ينافي القصاص وفعل المثل ومن حيث اوجب الله تعالى القصاص لا غير فغير جائز حمله على معنى ينافي مضمون اللفظ وحكمه وعلى ان الرضخ بالحجارة والتحريق والتغريق والرمي لا يمكن استيفاء القصاص به لان القصاص اذا كان هو استيفاء المثل فليس للرضخ حد معلوم حتى يعلم انه في مقادير اجزاء رضخ القاتل للمقتول وكذلك الرمي والتحريق لم يجز ان يكون ذلك مرادا بذكر القصاص فوجب ان يكون المراد اتلاف نفسه باوحى الوجوه ويدل على هذا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في نفي القصاص في المنقلة والجائفة لتعذر استيفائه على مقادير اجزاء الجناية فكذلك القصاص بالرمي والرضخ غير ممكن استيفاؤه في معنى الايلام واتلاف الاجزاء التي اتلفها * فان قيل لما كان المثل ينتظم معنيين وكذلك القصاص احدهما اتلاف نفسه كما اتلف فيكون القصاص والمثل في هذا الوجه اتلاف نفس بنفس والآخر ان يفعل به مثل ما فعل استعملنا حكم اللفظ في الامرين لان عمومه يقتضيهما فقلنا نفعل به مثل ما فعل فان مات والا استوفى المثل من جهة اتلاف النفس * قيل له لا يجوز ان يكون المراد بالمثل والقصاص جميع الامرين بان يفعل به مثل ما فعل بالمقتول ثم يقتل وان كان يجوز ان يكون المراد كل واحد من المعنيين على الانفراد غير مجموع الى الآخر لان الاسم يتناوله وهو غير مناف لحكم الآية واما اذا جمعهما فغير جائز ان يكون مرادا على وجه الجمع لانه يخرج عن حد القصاص والمثل بل يكون زائدا عليه وغير جائز تأويل الآية على معنى يضادها وينفي حكمها فلذلك امتنع ارادة القتل بالسيف بعد الرضخ والتغريق والحبس والاجاعة وقد روى سفيان الثوري عن جابر عن ابي عازب عن النعمان بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف وهذا الخبر قد حوى معنيين احدهما بيان مراد الآية في ذكر القصاص والمثل والآخر انه ابتداء عموم يحتج به في نفي القود بغيره ويدل عليه ايضا ما روى يحيى بن ابي انيسة عن الزبير عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يستقاد من الجراح حتى تبرأ وهذا ينفي قول المخالف لنا وذلك لانه لو كان الواجب ان يفعل بالجاني كما فعل لم يكن لاستثنائه وجه فلما ثبت الاستثناء دل على ان حكم الجراحة معتبر بما يؤول اليه حالها * فان قيل يحيى بن ابي انيسة

لا يحتج

لا يحتج بحديثه * قيل له هذا قول جهال لا يلتفت الى جرحهم ولا تعديلهم وليس
ذلك طريقة الفقهاء فى قبول الاخبار وعلى ان على بن المدينى قد ذكر عن يحيى بن سعيد
انه قال يحيى بن ابى انيسة احب الى فى حديث الزهرى من حديث محمد بن اسحق * و يدل
عليه ايضاً ماروى خالد الحذاء عن ابى قلابة عن ابى الاشعث عن شداد بن اوس قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب الاحسان على كل شئ فاذا قتلتم فاحسنوا
القتلة واذا ذبحتم فاحسنوا الذبح فاوجب عموم لفظه ان من له قتل غيره ان يقتله باحسن
وجوه القتل واوحاها وايسرها وذلك ينفى تعذيبه والمثلة به * و يدل عليه ماروى عن
النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى ان يتخذ شئ من الحيوان غرضا فمنع بذلك ان يقتل
القاتل رمياً بالسهام * وحكى ان القسم بن معن حضر مع شريك بن عبد الله عند بعض
السلاطين فقال ماتقول فيمن رمى رجلا بسهم فقتله قال يرمى فيقتل قال فان لم يمت
بالرمية الاولى قال يرمى ثانياً قال أفتتخذه غرضاً وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان يتخذ شئ من الحيوان غرضاً قال شريك لم يموق فقال القسم يا ابا عبد الله هذا
ميدان ان سابقناك فيه سبقتنا يعنى البذاء وقام * ويدل عليه ايضاً ماروى عمران بن
حصين وغيره ان النبى عليه السلام نهى عن المثلة وقال سمرة بن جندب ماخطبنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة الا امر نافيها بالصدقة ونهانا عن المثلة وهذا خبر
ثابت قد تلقاه الفقهاء بالقبول واستعملوه وذلك يمنع المثلة بالقاتل وقول مخالفينا
فيه المثلة به وهو ينفى عن مراد الآية فى ايجاب القصاص واستيفاء المثل فوجب ان
يكون القصاص مقصورا على وجه لا يوجب المثلة ويستعمل الآية على وجه لا يخالف
معنى الخبر وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم مثل بالعرنيين فقطع ايديهم وارجلهم
وسمل اعينهم وتركهم فى الحرة حتى ماتوا ثم نسخ سمل الاعين بنهيه عن المثلة فوجب
على هذا ان يكون معنى آية القصاص محمولا على مالا مثلة فيه واحتج مخالفونا فى ذلك
بحديث همام عن قتادة عن انس ان يهوديا رضخ رأس صبى بين حجرين فامر النبى صلى
الله عليه وسلم ان يرضخ رأسه بين حجرين وهذا الحديث لو ثبت كان منسوخاً بنسخ
المثلة وذلك لان النهى عن المثلة مستعمل عند الجميع والقود على هذا الوجه مختلف فيه
ومتى ورد عنه عليه السلام خبران واتفق الناس على استعمال احدهما واختلفوا فى
استعمال الآخر كان المتفق عليه منهما قاضياً على المختلف فيه خاصاً كان او عاماً ومع
ذلك فجائز ان يكون قتل اليهودى على وجه الحد كما روى شعبة عن هشام بن زيد عن انس
قال عدا يهودى على جارية فأخذ اوضاحاً كانت عليها ورضخ رأسها فأتى بها اهلها

رسول الله صلى الله عليه وسلم وهى فى آخر رمق فقال عليه السلام من قتلك فلان فأشارت برأسها اى لا ثم قال فلان يعنى اليهودى قالت نعم فأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم فرضخ رأسه بين حجرين فجائز ان يكون قتله حداً لما اخذ المال وقتل وقد كان ذلك جائز على وجه المثلة كما سمل العرفيين ثم نسخ بالنهى عن المثلة وقد روى ابن جريج عن معمر عن ايوب عن ابى قلابة عن انس ان رجلا من اليهود رضخ رأس جارية على حلى لها فامر به النبى صلى الله عليه وسلم ان يرجم حتى قتل فذكر فى هذا الحديث الرجم وليس ذلك بقصاص عند الجميع وجائز ان يكون اليهودى نقض العهد ولحق بدار الحرب لقرب محال اليهود كانت حينئذ من المدينة فاخذ بعد ذلك فقتله على انه حربى ناقض للعهد متهم بقتل صبى لانه غير جائز ان يكون قتله بايماء الصبية واشارتها انه قتلها لان ذلك لا يوجب قتل المدعى عليه القتل عند الجميع فلا محالة قد كان هناك سبب آخر استحق به القتل لم ينقله الراوى على جهته * ويدل على صحة ماذكرنا من أن المراد بالقصاص اتلاف نفسه بايسر الوجوه وهو السيف اتفاق الجميع على انه لو اوجره خمراً حتى مات لم يجز ان يوجره خمرا وقتل بالسيف * فان قيل لان شرب الخمر معصية قيل له كذلك المثلة معصية والله أعلم

﴿باب القول فى وجوب الوصية﴾

قال الله تعالى (كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقاً على المتقين) قال أبو بكر لم يختلف السلف ممن روى عنه ان قوله (خيرا) أراد به مالا واختلفوا فى المقدار المراد بالمال الذى اوجب الله الوصية فيه حين كانت الوصية فرضاً لان قوله (كتب عليكم) معناه فرض عليكم كقوله تعالى (كتب عليكم الصيام) وقوله (ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتاً) يعنى فرضا موقتا وروى عن على كرم الله وجهه انه دخل على مولى له فى مرضه وله سبعمائة درهم أو ستمائة درهم فقال الا أوصى قال لا انما قال الله تعالى (ان ترك خيرا) وليس لك كثير مال وروى عن على انه قال أربعة آلاف درهم ومادونها نفقة وقال ابن عباس لا وصية فى ثمان مائة درهم وقالت عائشة رضى الله عنها فى امرأة ارادت الوصية فنعها أهلها وقالوا لها ولد وما لها يسير فقالت كم ولدها قالوا أربعة قالت فكم مالها قالوا ثلاثة آلاف فكانها عذرتهم وقالت ما فى هذا المال فضل وقال ابراهيم الف درهم الى خمس مائة درهم وروى همام عن قتادة (ان ترك خيرا) قال كان يقال خير المال الف درهم

فصاعداً وقال الزهري هي في كل ما وقع عليه اسم المال من قليل أو كثير وكل هؤلاء القائلين فانما تأولوا تقدير المال على وجه الاستحباب لا على وجه الايجاب للمقادير المذكورة وكان ذلك منهم على طريق الاجتهاد فيما تلحقه هذه الصفة من المال ومعلوم في العادة ان من ترك درهما لا يقال ترك خيراً فلما كانت هذه التسمية موقوفة على العادة وكان طريق التقدير فيها على الاجتهاد وغالب الرأي مع العلم بان القدر اليسير لا تلحقه هذه التسمية وان الكثير تلحقه فكان طريق الفصل فيها الاجتهاد وغالب الرأي مع ما كانوا عرفوا من سنة النبي صلى الله عليه وسلم وقوله الثلث والثلث كثير وان تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس واختلف الناس في الوصية المذكورة في هذه الآية هل كانت واجبة أم لا فقال قائلون انها لم تكن واجبة وانما كانت ندبا وارشادا وقال آخرون قد كانت فرضاً ثم نسخت على الاختلاف منهم في المنسوخ منها واحتج من قال انها لم تكن واجبة بان في سياق الآية ونحواها دلالة على نفي وجوبها وهو قوله (الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف) فلما قيل فيها (بالمعروف) وانها على المتقين دل على انها غير واجبة من ثلثة أوجه أحدها قوله (بالمعروف) لا يقتضي الايجاب والآخر قوله (على المتقين) وليس يحكم على كل احد ان يكون من المتقين الثالث تخصيصه للمتقين بها والواجبات لا يختلف فيها المتقون وغيرهم قال أبو بكر ولا دلالة فيما ذكره هذا القائل على نفي وجوبها لان ايجابها بالمعروف لا ينفي وجوبها لان المعروف معناه العدل الذي لا شطط فيه ولا تقصير كقوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) ولا خلاف في وجوب هذا الرزق والكسوة وقوله تعالى (وعاشروهن بالمعروف) بل المعروف هو الواجب قال الله تعالى (وأمر بالمعروف وانه عن المنكر) وقال (يامرون بالمعروف) فذكر المعروف فيما أوجب الله تعالى من الوصية لا ينفي وجوبها بل هو يؤكد وجوبها اذ كان جميع اوامر الله معروفا غير منكر ومعلوم أيضاً ان ضد المعروف هو المنكر وان ما ليس بمعروف هو منكر والمنكر مذموم مزجور عنه فاذا المعروف واجب واما قوله (حقا على المتقين) ففيه تاكيد لايجابها لان على الناس ان يكونوا متقين قال الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله) ولا خلاف بين المسلمين ان تقوى الله فرض فلما جعل تنفيذ هذه الوصية من شرائط التقوى فقد ابان عن ايجابها واما تخصيصه المتقين بالذكر فلا دلالة فيه على نفي وجوبها وذلك لان أقل ما فيه اقتضاء الآية وجوبها على المتقين وليس فيه نفيها عن غير المتقين كما انه ليس في قوله (هدى للمتقين) نفي ان يكون هدى لغيرهم واذا

وجبت على المتقين بمقتضى الآية وجبت على غيرهم وفائدة تخصيصه المتقين بالذكر ان فعل ذلك من تقوى الله وعلى الناس أن يكونوا كلهم متقين فاذا عليهم فعل ذلك ودلالة الآية ظاهرة فى ايجابها وتاكيد فرضها لان قوله (كتب عليكم) معناه فرض عليكم على ما بينا فيما سلف ثم أكده بقوله (بالمعروف حقا على المتقين) ولا شىء فى الفاظ الوجوب آكد من قول القائل هذا حق عليك وتخصيصه المتقين بالذكر على وجه التاكيد كما بيناه آنفا مع اتفاق أهل التفسير من السلف انها كانت واجبة بهذه الآية * وقد روى عن النبى عليه السلام ما يدل على انها كانت واجبة وهو ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا سليمان بن الفضل بن جبريل قال حدثنا عبد الله بن أيوب قال حدثنا عبد الوهاب عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل لمؤمن يبيت ثلاثا الا ووصيته عنده * وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدى قال حدثنا سفيان قال حدثنا أيوب قال سمعت نافعا عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حق امرىء مسلم له مال يوصى فيه تمر عليه ليلتان الا ووصيته عنده مكتوبة وقد رواه هشام بن الغازى عن نافع عن ابن عمر ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ما ينبغى لمسلم ان يبيت ليلتين الا ووصيته عنده مكتوبة وهذا يدل على ان الوصية قد كانت واجبة ثم اختلف القائلون بوجوبها بديا فقالت منهم طائفة جميع ما فى هذه الآية من ايجاب الوصية منسوخ منهم ابن عباس حدثنا أبو محمد جعفر بن محمد بن احمد الواسطى قال حدثنا أبو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان المؤدب قال حدثنا أبو عبيد القاسم بن سلام قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء الخراسانى عن ابن عباس فى هذه الآية (ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين) قال نسختها هذه الآية (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً) وروى ابن جريج عن عكرمة عن ابن عباس فى قوله تعالى (ان ترك خيراً) قال نسخ من ذلك من يرث ولم ينسخ من لا يرث فاختلفت الرواية عن ابن عباس فى ذلك فى احديهما أن الجميع منسوخ وفى الاخرى انه منسوخ ممن يرث من الاقربين دون من لا يرث وحدثنا أبو محمد جعفر بن محمد قال حدثنا أبو الفضل المؤدب قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا أبو مهدى عن عبد الله بن المبارك عن عمارة أبى عبد الرحمن قال سمعت عكرمة يقول فى هذه الآية (ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين) نسختها الفرائض وقال ابن جريج عن مجاهد كان الميراث للولد والوصية للوالدين

والاقربين فهى منسوخة * وقالت طائفة أخرى قد كانت الوصية واجبة للوالدين والاقربين فنسخت عمن يرث وجعلت للوالدين والاقربين الذين لا يرثون رواه يونس واشعث عن الحسن وروى عن الحسن وجابر بن زيد وعبد الملك بن يعلى فى الرجل يوصى لغير ذى القرابة وله ذو قرابة ممن لا يرثه أن ثلثى الثلث لذى القرابة وثلث الثلث لمن أوصى له وقال طاوس يرد كله الى ذوى القرابة وقال الضحاك لا وصية الا لذى قرابة الا أن لا يكون له ذو قرابة . وقالت طائفة أخرى قد كانت الوصية فى الجملة واجبة لذى القرابة ولم يكن على الموصى أن يوصى بها لجميعهم بل كان له الاقتصار على الاقربين منهم فلم تكن واجبة للابعدين ثم نسخت الوصية للاقربين فبقى الابعدون على ما كانوا عليه من جواز الوصية لهم أو تركها . ثم اختلف القائلون بنسخها فيما نسخت به وقد روينا عن ابن عباس وعكرمة ان آية المواريث نسختها وذكر ابن عباس قوله تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون) وقال آخرون نسخها ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث رواه شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن عثمان عن عمرو بن خارجة عنه عليه السلام قال لا وصية لوارث وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبى صلى الله عليه وسلم قال لا يجوز لوارث وصية واسماعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم قال سمعت ابا امامة يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فى خطبته عام حجة الوداع ألا ان الله قد أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث وحجاج بن جريج عن عطاء الخراسانى عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجوز لوارث وصية الا أن يجيزها الورثة وروى ذلك عن جماعة من الصحابة رواه حجاج عن أبى اسحاق عن الحارث عن على قال لا وصية لوارث وعبد الله ابن بدر عن ابن عمر قال لا يجوز لوارث وصية وهذا الخبر المأثور عن النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك ووروده من الجهات التى وصفنا هو عندنا فى حيز التواتر لاستفاضته وشهرته فى الامة وتلقى الفقهاء اياه بالقبول واستعمالهم له وجائز عندنا نسخ القرآن بمثله اذ كان فى حيز ما يوجب العلم والعمل من الآيات . فاما ايجاب الله تعالى الميراث للورثة فغير موجب نسخ الوصية لجواز اجتماع الميراث والوصية معا ألا ترى انه عليه السلام قد اجازها للوارث اذا اجازتها الورثة فلم يكن يستحيل اجتماع الميراث والوصية لواحد ولو لم يكن الا آية الميراث على ان الله انما جعل الميراث بعد الوصية فما الذى كان يمنع أن يعطى قسطه من الوصية ثم يعطى الميراث بعدها * وقال الشافعى فى كتاب

الرسالة يحتمل أن تكون المواريث ناسخة للوصية و يحتمل أن تكون ثابتة معها فلما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من طريق مجاهد وهو منقطع انه قال لا وصية لوارث استدللنا بما روى عن النبي عليه السلام من ذلك على أن المواريث ناسخة للوصية للوالدين والاقربين مع الخبر المنقطع * قال أبو بكر قد أعطى القول باحتمال اجتماع الوصية والميراث فاذا ليس في نزول آية الميراث ما يوجب نسخ الوصية للوارث فلم تكن الوصية منسوخة بالميراث لجواز اجتماعهما والخبر لم يثبت عنده لانه ورد من طريق منقطع وهو لا يقبل المرسل ولو ورد من جهة الاتصال والتواتر لما قضى به على حكم الآية اذ غير جائز عنده نسخ القرآن بالسنة فواجب أن تكون الوصية للوالدين والاقربين ثابتة الحكم غير منسوخة اذ لم يرد ما يوجب نسخها. قال الشافعي وحكم النبي عليه السلام في ستة مملوكين اعتقهم رجل لا مال له غيرهم فجزأهم النبي عليه السلام ثلاثة اجزاء فاعتق اثنين وارق اربعة والذي اعتقهم رجل من العرب والعرب انما تملك من لا قرابة بينه و بينه من العجم فاجاز لهم النبي صلى الله عليه وسلم الوصية فدل ذلك على ان الوصية لو كانت تبطل لغير قرابة بطلت للعبيد المعتقين لانهم ليسوا بقرابة للميت و بطلت وصية الوالدين * قال أبو بكر هذا كلام ظاهر الاختلال منتقض على أصله فاما اختلاله فقوله أن العرب انما تملك من لا قرابة بينه و بينه من العجم وهذا خطأ من قبل انه جائز أن تكون أمه اعجمية فيكون اقرباؤه من قبل أمه عجما فيكون العتق الذي أوقعه المريض وصية لاقربائه ومن جهة اخرى انه لو ثبت ان آية المواريث نسخت الوصية للوالدين والاقربين فانما نسختها لمن كان منهم وارثا فاما من لا يرث منهم فليس في اثبات الميراث لغيره ما يوجب نسخ وصيته واما انتقاضه على أصله فايجابه نسخ الوصية للاقربين بخبر عمران بن حصين في عتق المريض لعبيده ومن أصله أن السنة لا تنسخ القرآن. وقد روى عن جماعة من الصدر الاول والتابعين تجويز الوصية للاجانب وانها تنفذ على ما أوصى بها وروى ان عمر أوصى لامهات أولاده لكل امرأة منهن باربعة آلاف درهم وعن عائشة وابراهيم وسعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وعمرو بن دينار والزهري قالوا تنفذ وصيته حيث جعلها وقد حصل الاتفاق من الفقهاء بعد عصر التابعين على جواز الوصايا للاجانب والاقارب. والذي أوجب نسخ الوصية عندنا للوالدين والاقربين قوله تعالى في سياق آية المواريث (من بعد وصية يوصي بها أو دين) فاجازها مطلقة ولم يقصرها على الاقربين دون غيرهم وفي ذلك

ايجاب نسخها للوالدين والاقربين لان الوصية لهم قد كانت فرضا وفى هذه اجازة تركها لهم والوصية لغيرهم وجعل ما بقى ميراثا للورثة على سهام مواريثهم وليس يجوز ذلك الا وقد نسخ تلك الوصية * فان قيل يحتمل ان يريد بهذه الوصية المذكورة فى آية المواريث وايجاب المواريث بعدها الوصية الواجبة للوالدين والاقربين فيكون حكمها ثابتا لمن لا يرث منهم * قيل له هـذا غلط من قبل انه أطلق الوصيـة فى هذا الموضـع بلفظ منكور يقتضى شيوعها فى الجنس اذ كان ذلك حكم النكرات والوصية المذكورة للوالدين والاقربين لفظها لفظ المعرفة فغير جائز صرفها اليها اذ لو ارادها لقال من بعد الوصية حتى يرجع الكلام الى المعرف المعهود من الوصية التى قد علمت كما قال تعالى (والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم) وقال فى آية آخرى لما أراد الشهداء المذكورين (فان لم ياتوا بالشهداء) فعرفهم بالالف واللام اذ كان المراد اولئك الشهداء فلما اطلق الوصية فى آية المواريث بلفظ منكور ثبت انه لم يردبها الوصيـة المذكورة للوالدين والاقربين وانها مطلقة جائزة لسائر الناس الا ماخصته السنة والاجماع من الوصيـة للوارث وللقاتل ونحوهما وفى ثبوت ذلك نسخ الوصية للوالدين والاقربين * قال ابو بكر استدل محمد بن الحسن رحمه الله على ان الوالدين ليسوا من الاقرباء بقوله تعالى (الوصية للوالدين والاقربين) ولانهـم لا يدلون بغيرهم ورحمهم بانفسهم وسائر الارحام سواهما انما يدلون بغيرهم فالاقربون من يقرب اليه بغيره وقال ان ولد الصلب ليسوا من الاقربين ايضا لانه بنفسه يدلى برحمه لا بواسطة بينه وبين والده ولانه اذا لم يكن الوالدان من الاقربين والولد اقرب الى والده من الوالد الى ولده فهو احرى ان لا يكون من الاقربين ولذلك قال فيمن أوصى لاقرباء بنى فلان انه لا يدخل فيها ولده ولا والده ويدخل فيها ولد الولد والجد والاخوة ومن جرى مجراهم لان كلا منهم يدلى اليه بواسطة غير مدل بنفسه وفى معنى الاقرباء خلاف والله أعلم

(باب الوصية للوارث اذا أجازتها الورثة)

قال ابو بكر قد بينا نسخ الوصية للورثة بما قدمنا وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا وصيـة لوارث الا أن يجيزها الورثة وفيـه بيان ان الاخبار الواردة بان لا وصية لوارث من غير ذكر اجازة الورثة هى محمولة على ان الورثة لم يجيزوها ويدل

ايضا على ان اجازة الورثة هى محمولة على ان اجازتهم معتبرة بعد الموت لانهم فى حال حياته ليسوا بورثة وانما تحصل لهم هذه السمة بعد موت المورث فمتى اجاز وليس بوارث فاجازته باطلة لعموم قوله لا وصية لوارث ودل على ان الورثة متى اجازت الوصية لم يكن ذلك هبة مستأنفة من جهتهم فتحمل على أحكام الهبات فى شرط القبض والتسليم ونفى الشيوع فيما يقسم والرجوع فيها بل تكون محمولة على أحكام الوصايا الجائزة دون الهبات من قبل مجيزيها من الورثة ودل ايضا على جواز العقود الموقوفة التى لها مجيز لان الميت عقد الوصية على مال هو للوارث فى حال وقوع الوصية وجعلها النبى عليه السلام موقوفة على اجازة الوارث فصار ذلك اصلا فيمن عقد عقد بيع او عتق او هبة اوره‍ن او أجارة على مال الغير انه يقف على اجازة مالكه اذ كان عقد اله مالك يملك ابتداءه وايقاعه وقد دل أيضا على انه اذا أوصى باكثر من الثلث كانت موقوفة على اجازة الورثة كما وقفها النبى عليه السلام على اجازتهم اذا أوصى بها الوارث فهذه المعانى كلها فى ضمن قوله عليه الصلاة والسلام لا وصية لوارث الا ان يجيزها الورثة * وقد اختلف الفقهاء فيمن اوصى باكثر من الثلث فاجازه الورثة قبل الموت فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن صالح وعبيد الله بن الحسن اذا أجازوه فى حياته لم يجز ذلك حتى يجيزوه بعد الموت وروى نحو ذلك عن عبد الله بن مسعود وشريح وابراهيم وقال ابن ابى ليلى وعثمان البتى ليس لهم ان يرجعوا فيه بعد الموت وهى جائزة عليهم وقال ابن القاسم عن مالك اذا استأذنهم فكل وارث بائن عن الميت مثل الولد الذى قد بان عن أبيه والاخ وابن العم الذين ليسوا فى عياله فانهم ليس لهم ان يرجعوا وأما امرأته وبناته اللاتى لم يبن منه وكل من فى عياله وان كان قد احتلم فلهم ان يرجعوا وكذلك العم وابن العم ومن خاف منهم ان لم يجز لحقه ضرر منه فى قطع النفقة ان صح فلهم ان يرجعوا وروى ابن وهب عن مالك فى المريض يستأذن ورثته فى الوصية لبعض ورثته فأذنوا له فليس لهم ان يرجعوا فى شىء من ذلك ولو كان استأذنهم فى الصحة فلهم ان يرجعوا ان شاؤا وانما يجوز اذنهم فى حال المرض لانه يحجب عن ماله بحقهم فيجوز ذلك عليهم وقول الليث فى ذلك كقول مالك ولا خلاف بين الفقهاء انهم اذا اجازوه بعد الموت فليس لهم ان يرجعوا فيه وروى عن طاوس وعطاء انهم اذا اجازوه فى الحياة جاز عليهم * قال ابو بكر عموم قوله عليه السلام لا وصية لوارث الا ان يجيزها الورثة ينفى جواز الوصية فى كل حال

فلما خص ذلك بقوله الا أن يجيزها الورثة وهم انما يكونون ورثة على الحقيقة بعد الموت لا قبله فالمخصوص من الجملة اجازتهم بعد الموت وما عدا ذلك فهو محمول على عموم بقية الوصية والنظر يدل على ذلك اذ ليسوا مالكين للمال في حال الحياة فلا تعمل اجازتهم فيه كما لا تجوز هبتهم ولا بيعهم وان حدث الموت بعده فالاجازة ابعد من ذلك ولما كان الموصى له انما تقع الوصية له بعد الموت فكذلك الاجازة حكمها ان يكون في حال وقوع الوصية وان لا تعمل الاجازة قبل وقوعها وأيضا لما كان للميت ابطال الوصية في حال الحياة مع كونه مالكا فالورثة احرى بجواز الرجوع عما أجازوه واذا جاز لهم الرجوع فقد علمت ان الاجازة لا تصح فان قيل لما كان حق الورثة ثابتا في ماله بالمرض ومن أجله منع ذلك في المرض عن التصرف فيه باكثر من الثلث كما منع بعد الموت وجب ان يكون حال المرض حال الموت في باب لزوم حكم الاجازة اذا أجازوا قيل له تصرف المريض جائز عندنا في جميع ماله بالهبة والصدقة والعتق وسائر معاني التصرف ووجوهه وانما فسخ منها بعد الموت ما زاد على الثلث لثبوت حق الورثة بالموت واما قبل ذلك فلا اعتبار بقول الوارث فيه الا ترى ان الوارث ليس له ان يفسخ عقوده قبل الموت وانما ثبت له ذلك بعد الموت عند ثبوت حقه في ماله فكذلك اجازته قبل موته كلا اجازة كما لا يعمل فسخه في عقوده واما ما فرق به مالك بين من يخشى ضرراً من جهته في ترك الاجازة وبين من لا يخشى ذلك منه فلا معنى له من قبل ان خشية الضرر من جهته لا تمنع صحة عقوده وقوله اذ ليس يكسبه ذلك حكم المكره الا ترى انه لو باع منه شيا طلبه منه وقال خشيت ان تقطع عني نفقته وجرايته بترك اجابته لم يكن ذلك عذراً في ابطال البيع وكذلك لو استوهبه المريض شيا فوهبه له لم يكن ما يخافه بترك اجابته مؤثراً في هبته فكان ذلك بمنزلة من يخشى من قبله ضرراً فاذا لا اعتبار لخوف الضرر في قطع النفقة والجراية في ايجاب العتق بين من هو في عياله او ليس في عياله والله الموفق بمنه وكرمه

﴿باب تبديل الوصية﴾

قال الله سبحانه وتعالى (فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه) قيل ان الهاء التي في قوله (فمن بدله) عائدة على الوصية وجائز فيها التذكير لان الوصية والايصاء واحد واما الهاء في قوله (اثمه) فانما هي عائدة على التبديل المدلول عليه

بقوله (فمن بدله) وقوله (فمن بدله بعدما سمعه) يحتمل ان يريد به الشاهد على الوصية فيكون معناه زجره عن التبديل على نحو قوله تعالى (ذلك ادنى ان يأتوا بالشهادة على وجهها) ويحتمل أن يريد الوصى لانه هو المتولى لامضائها والمالك لتنفيذها فمن اجل ذلك قد امكنه تغييرها ويبعد ان يكون ذلك عموما فى سائر الناس اذ لا مدخل لهم فى ذلك ولا تصرف لهم فيه وهو عندنا على المعنيين الاولين من الشاهد والوصى لاحتمال اللفظ لهما والشاهد اذا احتيج اليه مأمور باداء ما سمع على وجهه من غير تغيير ولا تبديل والوصى مامور بتنفيذها على حسب ما سمعه مما تجوز الوصية به وروى عن عطاء ومجاهد قالا هى الوصية تصيب الولى الشاهد وقال الحسن هى الوصية من سمع الوصية ثم بدلها بعدما سمعها فانما اثمها على من بدلها قال ابو بكر وجائز ان يكون الحاكم مرادا بذلك لان له فيه ولاية وتصرفا اذا رفع اليه فيكون مامورا بامضائها اذا اجازت فى الحكم منهيا عن تبديلها وفيها الامر بامضائها وتنفيذها على الحق والصدق وقوله (فمن بدله بعدما سمعه قد اقتضى جواز تنفيذ الوصى ما سمعه من وصية الموصى كان عليها شهود اولم تكن وهو اصل فى كل من سمع شيا فجائز له امضاؤه عند الامكان على مقتضاه وموجبه من غير حكم حاكم ولا شهادة شهود فقد دل على ان الميت متى اقر بدين لرجل بعينه عند الوصى فجائز له ان يقضيه من غير علم وارث ولا حاكم ولا غيره لان فى تركه ذلك بعد السماع تبديلا لوصية الموصى وقوله (فانما اثمه على الذين يبدلونه) قد حوى معانى احدها انه معلوم ان ذلك عطف على الوصية المفروضة كانت للوالدين والاقربين وهى لا محالة مضمرة فيه لولا ذلك لم يستقم الكلام لان قوله (فمن بدله بعدما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه) غير مستقل بنفسه فى ايجاب الفائدة لما انتظم من الكناية والضمير اللذين لا بد لهما من مظهر مذكور وليس فى الآية مظهر غير ما تقدم ذكره فى أولها واذا كان كذلك فقد أفادت الآية سقوط الفرض عن الموصى بنفس الوصية وانه لا يلحقه بعد ذلك من مأثم التبديل شىء بعد موته * وفيه دلالة على بطلان قول من اجاز تعذيب الاطفال بذنوب آبائهم وهو نظير قوله (ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى) * وقد دلت الآية أيضا على ان من كان عليه دين فاوصى بقضائه انه قد برىء من تبعته فى الآخرة وان ترك الورثة قضاءه بعد موته لا يلحقه تبعة ولا اثم وان اثمه على من بدله دون من أوصى به * وفيه الدلالة على ان من كان عليه زكاة ماله فات ولم يوص به انه قد صار مفرطا مانعا مستحقا لحكم

مانعى

مانعى الزكاة لانها لو كانت قد تحولت فى المال حسب تحول الديون لكان بمنزلة من أوصى بها عند الموت فينجو من مأثمها ويكون حينئذ المبدل لها مستحقا للمأثم وكذلك حكى الله تعالى عن مانع الزكاة عند الموت سؤال الرجعة فى قوله (وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتنى الى أجل قريب فاصدق واكن من الصالحين) فاخبر بحصول التفريط وفوات الاداء اذ لو كان الاداء باقيا على الوارث او الوصى من ميراث الميت لكانوا هم المستحقين للوم والتعنيف فى تركه وكان الميت خارجا عن حكم التفريط فدل ذلك على صحة ما وصفنا من امتناع وجوب اداء زكاته من ميراثه من غير وصية منه به فان قيل هل يفترق حكم الموصى عند الله فى حال تنفيذ وصيته او تبديلها وهل يكون ما يستحقه من الثواب فى الحالين سواء * قيل له ان وصية الموصى قد تضمنت شيئين احدهما استحقاقه الثواب على الله بوصيته والآخر ان وصول ذلك الى الموصى له يستوجب منه الشكر لله والدعاء للموصى وذلك لا يكون ثوابا للموصى ولكن الموصى يصل اليه من دعاء الموصى له وشكره لله تعالى جزاء له لا للموصى فينتفع الموصى بذلك من وجهين اذا انفذت الوصية ومتى لم تنفذ كان نفعه مقصورا على الثواب الذى استحقه بوصية دون غيرها فان قيل فمن كان عليه دين فلم يوص بقضائه وقضاه الورثة هل يبرأ الميت من تبعته قيل له امتناعه من قضاء الدين قد تضمن شيئين احدهما حق الله تعالى والآخر حق الآدمى فاذا استوفى الآدمى حقه فقد برىء من تبعته وبقى من حق الآدمى ما ادخل عليه من الظلم والضرر بتاخيره فاذا لم يتب منه كان مؤاخذا به فى الآخرة وبقى حق الله وهو الظلم الواقع منه فى حياته لم تكن توبة منه فيه فهو مؤاخذ به فيما بينه وبين الله تعالى الا ترى ان من غصب من رجل مالا واصر على منعه كان مكتسبا بذلك المأثم من وجهين احدهما حق الله بارتكاب نهيه والآخر حق الآدمى بظلمه له واضراره به فلو ان الآدمى اخذ حقه منه من غير ارادة الغاصب لذلك لكان قد برىء من حقه وبقى حق الله يحتاج الى التوبة منه فاذا مات غير تائب كانت تبعته باقية عليه لا حقة به وقوله تعالى * (فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه) انما هو فيمن بدل ذلك اذا وقع على وجه الصحة والجواز والعدل فاما اذا كانت الوصية جورا فالواجب تبديلها وردها الى العدل قال الله تعالى (غير مضار وصية من الله) فانما تنفذ الوصية اذا وقعت عادلة غير جائرة وقد بين الله تعالى ذلك فى الآية التى تليها

(باب الشاهد والوصي اذا علما الجور في الوصية)

قال الله تعالى (فمن خاف من موص جنفا أو اثما فاصلح بينهم فلا اثم عليه) قال أبو بكر حدثنا عبد الله بن محمد بن اسحق قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن قتادة فى قوله تعالى (فمن خاف من موص جنفاً أو اثماً) قال هو الرجل يوصي فيجنف فى وصيته فيردها الولى الى العدل والحق وروى أبو جعفر الرازى عن الربيع بن انس قال الجنف الخطا والاثم العمد وروى ابن أبي نجيح عن مجاهد وابن طاوس عن أبيه (فمن خاف من موص جنفاً أو اثماً) قال هو الموصى لابن ابنه يريد لبنيه وروى المعتمر بن سليمان عن ابيه عن الحسن فى الرجل يوصى للاباعد ويترك الاقارب قال يجعل وصيته ثلاثة أثلاث للاقارب الثلثين وللاباعد الثلث وروى عن طاوس فى الرجل يوصى للاباعد قال ينزع منهم فيدفع للاقارب الا أن يكون فيهم فقير قال أبو بكر الجنف الميل عن الحق وقد حكينا عن الربيع بن انس انه قال الجنف الخطا ويجوز أن يكون مراده الميل عن الحق على وجه الخطا والاثم ميله عنه على وجه العمد وهو تاويل مستقيم وتاوله الحسن على الوصية للاجنبى وله اقرباء ان ذلك جنف وميل عن الحق لان الوصية كانت عنده للاقارب الذين لا يرثون وتاوله طاوس على معنيين أحدهما الوصية للاباعد فترد الى الاقارب والآخر ان يوصى لابن ابنته يريد ابنته وقد نسخ وجوب الوصية للوالدين والاقربين (فمن خاف من موص جنفاً أو اثماً) غير موجب أن يكون هذا الحكم مقصورا على الوصية المذكورة قبلها لانه كلام مستقل بنفسه يصح ابتداء الخطاب به غير مضمن بما قبله فهو عام فى سائر الوصايا اذا عدل بها عن جهة العدل الى الجور منتظمة للوصية التى كانت واجبة للوالدين والاقربين فى حال بقاء وجوبها وشاملة لسائر الوصايا غيرها فمن خاف من سائر الناس من موص ميلا عن الحق وعدولا الى الجور فالواجب عليه ارشاده الى العدل والصلاح ولا يختص بذلك الشاهد والوصى والحاكم دون سائر الناس لان ذلك من باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر * فان قيل فما معنى قوله تعالى (فمن خاف من موص جنفاً أو اثما فاصلح بينهم) والخوف انما يختص بما يمكن وقوعه فى المستقبل واما الماضى فلا يكون فيه خوف * قيل له يجوز أن يكون قد ظهر له من احوال الموصى ما يغلب معه على ظنه انه يريد الجور وصرف الميراث عن الوارث فعلى من خاف ذلك منه رده الى

العدل ويخوفه ذميم عاقبة الجور أو يدخل بين الموصى له وبين الورثة على وجه الصلاح وقد قيل ان معنى قوله (فمن خاف) انه علم ان فيها جورا فيردها الى العدل وانما قال تعالى (فلا اثم عليه) ولم يقل فعليه ردها الى العدل والصلاح ولا ذكر له فيه استحقاق الثواب لان اكثر أحوال الداخلين بين الخصوم على وجه الاصلاح أن يسألوا كل واحد منهما ترك بعض حقه فيسبق مع هذه الحال الى ظن المصلح ان ذلك غير سائغ له ولانه انما يعمل فى كثير منه على غالب ظنه دون الحقيقة فرخص الله تعالى فى الاصلاح بينهم وازال ظن الظان لامتناع جواز ذلك فلذلك قال (فلا اثم عليه) فى هذا الموضع وقد وعد بالثواب على مثله فى غيره فقال تعالى (لا خير فى كثير من نجواهم الا من أمر بصدقة أو معروف أو اصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه أجراً عظيما) وروى فى تغليظ الجنف فى الوصية ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا احمد بن الحسن قال حدثنا عبد الصمد بن حسان قال حدثنا سفيان الثورى عن عكرمة عن ابن عباس قال الاضرار فى الوصية من الكبائر ثم قرأ (تلك حدود الله فلا تعتدوها) وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا القاسم بن زكريا ومحمد بن الليث قالا حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا عمر بن المغيرة عن داود بن ابى هند عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاضرار فى الوصية من الكبائر وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا طاهر بن عبد الرحمن بن اسحاق القاضى حدثنا يحيى بن معين قال حدثنا عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن اشعث عن شهر بن حوشب عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة سبعين سنة فاذا أوصى حاف فى وصيته فيختم له بشر عمله فيدخل النار وان الرجل ليعمل بعمل أهل النار سبعين سنة فيعدل فى وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبدة بن عبد الله قال حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث قال حدثنا نصر بن على الحدانى قال حدثنى الاشعث بن جابر قال حدثنى شهر بن حوشب ان أبا هريرة حدثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الرجل والمرأة ليعملان بطاعة الله ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران فى الوصية فتجب لهما النار ثم قرأ على أبو هريرة من ههنا (من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار) حتى بلغ (ذلك الفوز العظيم) فهذه الاخبار مع ما قدمنا توجب على من علم جنفا فى الوصية من موص أن يرده الى العدل اذا أمكنه ذلك فان قيل على ماذا يعود الضمير الذى فى قوله (بينهم) قيل

له لماذ كر الله الموصى افاد بفحوى الخطاب ان هناك موصى له وورثا تنازعوا فعاد الضمير اليهم بفحوى الخطاب فى الاصلاح بينهم وانشد الفراء

وماأدرى اذا يممت أرضا اريد الخير ايهما يلينى

أألخير الذى انا ابتغيه أم الشر الذى هو يبتغينى

فكنى فى البيت الاول عن الشر بعد ذكر الخير وحده لما فى فحوى اللفظ من الدلالة عليه عند ذكر الخير وغيره وقد قيل ان الضمير عائد على المذكورين فى ابتداء الخطاب وهم الوالدان والاقربون وقد افادت هذه الآية على ان على الوصى والحاكم والوارث وكل من وقف على جور فى الوصية من جهة الخطأ أو العمد ردها الى العدل ودل على ان قوله تعالى (فمن بدله بعد ماسمعه) خاص فى الوصية العادلة دون الجائرة وفيها الدلالة على جواز اجتهاد الرأى والعمل على غالب الظن لان الخوف من الميل يكون فى غالب ظن الخائف وفيها رخصة فى الدخول بينهم على وجه الاصلاح مع مافيه من زيادة أو نقصان عن الحق بعد أن يكون ذلك بتراضيهم والله الموفق

(باب فرض الصيام)

قال الله تعالى (ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) فالله تعالى أوجب علينا فرض الصيام بهذه الآية لان قوله (كتب عليكم) معناه فرض عليكم كقوله (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) وقوله (ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) يعنى فرضا موقتا . والصيام فى اللغة هو الامساك قال الله تعالى (انى نذرت للرحمن صوما فلن اكلم اليوم انسيا) يعنى صمتا فسمى الامساك عن الكلام صوما ويقال خيل صيام اذا كانت ممسكة عن العلف وصامت الشمس نصف النهار لانها ممسكة عن السير والحركة فهذا حكم هذا اللفظ فى اللغة * وهو فى الشرع اسم للكف عن الاكل والشرب وما فى معناه وعن الجماع فى نهار الصوم مع نية القربة أو الفرض وهو لفظ مجمل مفتقر الى البيان عند وروده لانه اسم شرعى موضوع لمعان لم تكن معقولة فى اللغة الا انه بعد ثبوت الفرض واستقرار أمر الشريعة قد عقل معناه الموضوع له فيها بتوقيف النبى صلى الله عليه وسلم الامة عليها * وقوله تعالى (كما كتب على الذين من قبلكم) يعتوره معان ثلاثة كل واحد منها مروى عن السلف قال الحسن والشعبى وقتادة انه كتب على الذين

من قبلنا وهم النصارى شهر رمضان او مقداره من عدد الايام وانما حولوه وزادوا فيه وقال ابن عباس والربيع بن انس والسدى كان الصوم من العتمة الى العتمة ولا يحل بعد النوم ماكل ولا مشرب ولا منكح ثم نسخ وقال آخرون معناه انه كتب علينا صيام أيام كما كتب عليهم صيام أيام ولا دلالة فيه على مساواته فى المقدار بل جائز فيه الزيادة والنقصان وروى عن مجاهد وقتادة الذين من قبلكم أهل الكتاب وروى عبد الرحمن بن أبى ليلى عن معاذ بن جبل قال أحيل الصيام ثلاثة احوال فقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فجعل الصوم كل شهر ثلاثة أيام ويوم عاشوراء ثم ان الله تعالى فرض الصيام بقوله (كتب عليكم الصيام) وذكر نحو قول ابن عباس الذى قدمنا * قال أبو بكر لما لم يكن فى قوله (كما كتب على الذين من قبلكم) دلالة على المراد فى العدد أو فى صفة الصيام او فى الوقت كان اللفظ مجملا ولو علمنا وقت صيام من قبلنا وعدده كان جائزا أن يكون مراده صفة الصيام وما حظر على الصائم فيه بعد النوم فلم يكن لنا سبيل الى استعمال ظاهر اللفظ فى احتداء صوم من قبلنا وقد عقبه تعالى بقوله (ايامامعدودات) وذلك جائز وقوعه على قليل الايام وكثيرها فلما قال تعالى فى نسق التلاوة (شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه) بين بذلك عدد الايام المعدودات ووقتها وأمر بصومها وقد روى هذا المعنى عن ابن أبى ليلى وروى عن ابن عباس وعطاء أن المراد بقوله تعالى (أياما معدودات) صوم ثلاثة أيام من كل شهر قبل أن ينزل رمضان ثم نسخ برمضان. قوله تعالى (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) قال أبو بكر ظاهره يقتضى جواز الافطار لمن لحقه الاسم سواء كان الصوم يضره أو لا الأأنا لا نعلم خلافا أن المريض الذى لا يضره الصوم غير مرخص له فى الافطار فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد اذا خاف أن تزداد عينه وجعا أو حماه شدة أفطر وقال مالك فى الموطأ من اجهده الصوم افطر وقضى ولا كفارة عليه والذى سمعته أن المريض اذا أصابه المرض شق عليه فيه الصيام فيبلغ منه ذلك فله أن يفطر ويقضى قال مالك وأهل العلم يرون على الحامل اذا اشتد عليها الصيام الفطر والقضاء ويرون ذلك مرضا من الامراض وقال الاوزاعى أى مرض اذا مرض الرجل حل له الفطر فان لم يطق افطر فاما اذا اطاق وان شق عليه فلا يفطر وقال الشافعى اذا ازداد مرض المريض شدة زيادة بينة افطر وان كانت زيادة محتملة لم يفطر فثبت باتفاق الفقهاء أن

الرخصة فى الافطار للمريض موقوفة على زيادة المرض بالصوم وانه مالم يخش الضرر فعليه أن يصوم * ويدل على أن الرخصة فى الافطار للمريض متعلقة بخوف الضرر ماروى انس بن مالك القشيرى عن النبى عليه السلام ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع ومعلوم ان رخصتهما موقوفة على خوف الضرر على انفسهما أو على ولديهما فدل ذلك على أن جواز الافطار فى مثله متعلق بخوف الضرر اذ الحامل والمرضع صحيحتان لا مرض بهما وابيح لهما الافطار لاجل الضرر * واباح الله تعالى للمسافر الافطار وليس للسفر حد معلوم فى اللغة يفصل به بين أقله وبين ماهو دونه فاذا كان ذلك كذلك وقد اتفقوا على أن للسفر المبيح للافطار مقدارا معلوما فى الشرع واختلفوا فيه فقال اصحابنا مسيرة ثلاثة أيام ولياليها وقال آخرون مسيرة يومين وقال آخرون مسيرة يوم ولم يكن للغة فى ذلك حظ اذ ليس فيها حصر اقله بوقت لايجوز النقصان منه لانه اسم ماخوذ من العادة وكل ما كان حكمه ماخوذا من العادة فغير ممكن تحديده باقل القليل وقد قيل أن السفر مشتق من السفر الذى هو الكشف من قولهم سفرت المرأة عن وجهها واسفر الصبح اذا اضاء وسفرت الريح السحاب اذا قشعته والمسفرة المكنسة لانها تسفر عن الارض بكنس التراب واسفر وجهه اذا اضاء واشرق ومنه قوله تعالى (وجوه يومئذ مسفرة) يعنى مشرقة مضيئة فسمى الخروج الى الموضع البعيد سفرا لانه يكشف عن اخلاق المسافر واحواله ومعلوم انه اذا كان معنى السفر ماوصفنا ان ذلك لايتبين فى الوقت اليسير واليوم واليومين لانه قد يتصنع فى الاغلب لمثل هذه المسافة فلا يظهر فيه مايكشفه البعيد من اخلاقه فان اعتبر بالعادة علمنا ان المسافة القريبة لاتسمى سفراً والبعيدة تسمى الا انهم اتفقوا على أن الثلاثة سفر صحيح فيما يتعلق به من أحكام الشرع فثبت أن الثلاث سفر ومادونها لم يثبت لعدم معنى الاسم فيه وفقد التوقيف والاتفاق بتحديده وايضاً قد روى عن النبى عليه السلام اخبار تقتضى اعتبار الثلاث فى كونها سفراً فى احكام الشرع فمنها حديث ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى ان تسافر امرأة ثلاثة ايام الا مع ذى محرم واختلف الرواة عن ابى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم فقال بعضهم ثلاثة ايام وقال بعضهم يومين فهذه الالفاظ المختلفة قد رويت فى حديث ابى سعيد عن النبى صلى الله عليه وسلم واختلف ايضاً عن ابى هريرة فروى سفيان عن عجلان عن سعيد بن ابى سعيد عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه

وسلم

وسلم قال لا تسافر امرأة فوق ثلاثة ايام الا ومعها ذو محرم وروى كثير بن زيد عن سعيد بن ابى سعيد المقبرى عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا نساء المؤمنات لا تخرج امرأة من مسيرة ليلة الا مع ذى محرم وكل واحد من اخبار ابى سعيد وابى هريرة انما هو خبر واحد اختلفت الرواية فى لفظه ولم يثبت انه عليه السلام قال ذلك فى احوال فالواجب ان يكون خبر الزائد اولى وهو الثلاث لانه متفق على استعماله ومادونها مختلف فيه فلا يثبت لاختلاف الرواة فيه واخبار ابن عمر لا اختلاف فيها فهى ثابتة وفيها ذكر الثلاث ولو اثبتنا ذكر اخبار ابى سعيد وابى هريرة على اختلافها لكان اكثر احوالها ان تتضاد وتسقط كانها لم ترد وتبقى لنا اخبار ابن عمر فى اعتبار الثلاث من غير معارض * فان قيل اخبار ابى سعيد وابى هريرة غير متعارضة لانا نثبت جميع ماروى فيها من التوقيف فنقول لا تسافر يوماً ولا يومين ولا ثلاثة * قيل له متى استعملت مادون الثلاث فقد الغيت الثلاث وجعلت ورودها وعدمها بمنزلة فانت غير مستعمل لخبر الثلاث مع استعمالك خبر مادونها واذا لم يكن الا استعمال بعضها والغاء البعض فاستعمال خبر الثلاث اولى لما فيه من ذكر الزيادة وايضاً قد يمكن استعمال الثلاث مع اثبات فائدة الخبر فى اليوم واليومين وهو انها متى ارادت سفر الثلاث لم تخرج اليوم ولا اليومين من الثلاث الا مع ذى محرم وقد يجوز ان يظن ظان انه لما حد الثلاث فباح لها الخروج يوما او يومين مع غير ذى محرم وان ارادت سفر الثلاث فابان عليه السلام حظر مادونها متى ارادتها * واذا ثبت تقدير الثلاث فى حظر الخروج الا مع ذى محرم ثبت ذلك تقديراً فى اباحة الافطار فى رمضان من وجهين احدهما ان كل من اعتبر فى خروج المرأة الثلاث اعتبرها فى اباحة الافطار وكل من قدره بيوم او يومين كذلك قدره فى الافطار والوجه الآخر ان الثلاث قد تعلق بها حكم ومادونها لم يتعلق به حكم فى الشرع فوجب تقديرها فى اباحة الافطار لانه حكم متعلق بالوقت المقدر وليس فيما دون الثلاث حكم يتعلق به فصار بمنزلة خروج ساعة من النهار وايضاً ثبت عن النبى عليه السلام انه رخص فى المسح للمقيم يوماً وليلة وللمسافر ثلاثة ايام ولياليها ومعلوم ان ذلك ورد مورد بيان الحكم لجميع المسافرين لان ماورد مورد البيان فحكمه ان يكون شاملا لجميع مااقتضى البيان من التقدير فما من مسافر الا وهو الذى يكون سفره ثلاثاً ولو كان مادون الثلاث سفراً فى الشرع لكان قد بقى مسافر لم يتبين حكمه ولم يكن اللفظ مستوعبا لجميع مااقتضى البيان

وذلك يخرجه عن حكم البيان ومن جهة اخرى ان المسافر اسم للجنس لدخول الالف
واللام عليه فما من مسافر الا وقد انتظمه هذا الحكم فثبت ان من خرج عنه فليس
بمسافر يتعلق بسفره حكم وفى ذلك اوضح الدلالة على ان السفر الذى يتعلق به الحكم هو
سفر ثلاث وان مادونه لا حكم له فى افطار ولا قصر ومن جهة اخرى ان هذا الضرب
من المقادير لا يؤخذ من طريق المقاييس وانما طريق اثباته الاتفاق اوالتوقيف فلما
عدمنا فيما دون الثلاث الاتفاق والتوقيف وجب الوقوف عند الثلاث لوجود
الاتفاق فيه انه سفر يبيح الافطار وايضا لما كان لزوم فرض الصوم هو الاصل
واختلفوا فى مدة رخصة الافطار لم يجز لنا عند الاختلاف ترك الفرض الا بالاجماع
وهو الثلاث لان الفروض يحتاط لها ولا يحتاط عليها وقد روى عن عبد الله بن مسعود
وعمار وابن عمر انه لا يفطر فى اقل من الثلاث قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية
طعام مسكين) اختلف الفقهاء من السلف فى تأويله فروى المسعودى عن عمرو بن مرة
عن عبد الرحمن بن ابى ليلى عن معاذ بن جبل قال احيل الصيام على ثلاثة احوال ثم انزل
الله (كتب عليكم الصيام) الى قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) فكان من
شاء صام ومن شاء افطر واطعم مسكينا واجزى عنه ثم انزل الله الآية الاخرى (شهر
رمضان الذى انزل فيه القرآن) الى قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فاثبت الله
تعالى صيامه على المقيم الصحيح ورخص فيه للمريض والمسافر وثبت الاطعام للكبير
الذى لا يستطيع الصيام وعن عبد الله بن مسعود وابن عمر وابن عباس وسلمة بن
الاكوع وعلقمة والزهرى وعكرمة فى قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين)
قال كان من شاء صام ومن شاء افطر وافتدى واطعم كل يوم مسكينا حتى نزل (فمن شهد
منكم الشهر فليصمه) وروى فيه وجه آخر وهو ماروى عبد الله بن موسى عن
اسرائيل عن ابى اسحق عن الحرث عن على كرم الله وجهه قال من اتى عليه رمضان وهو
مريض اومسافر فليفطر وليطعم كل يوم مسكينا صاعا فذلك قوله (وعلى الذين
يطيقونه فدية طعام مسكين) ووجه آخر وهو ماروى منصور عن مجاهد عن ابن عباس
انه كان يقرأها (وعلى الذين يطوقونه فدية طعام مسكين) قال الشيخ الكبير الذى كان
يطيق الصوم وهو شاب فادركه الكبر وهو لا يستطيع ان يصوم من ضعف ولا يقدر
ان يترك الطعام فيفطر ويطعم عن كل يوم مسكينا نصف صاع وعن سعيد بن المسيب
مثله وكانت عائشة تقرأ (وعلى الذين يطوقونه) وروى خالد الحذاء عن عكرمة انه كان

يقرا

يقرأ (وعلى الذين يطيقونه) قال انها ليست بمنسوخة وروى الحجاج عن ابى اسحق عن الحرث عن على (وعلى الذين يطيقونه) قال الشيخ والشيخة قال ابو بكر فقالت الفرقة الاولى من الصحابة والتابعين وهم الاكثرون عدداً ان فرض الصوم بدياً نزل على وجه التخيير لمن يطيقه بين الصيام و بين الفدية وانه نسخ عن المطيق بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقالت الفرقة الثانية هى غير منسوخة بل هى ثابتة على المريض والمسافر يفطران ويقضيان وعليهما الفدية مع القضاء وكان ابن عباس وعائشة وعكرمة وسعيد بن المسيب يقرؤنها (وعلى الذين يطوقونه) فاحتمل هذا اللفظ معانى منها ما بينه ابن عباس انه اراد الذين كانوا يطيقونه ثم كبروا فعجزوا عن الصوم فعليهم الاطعام والمعنى الآخر انهم يكلفونه على مشقة فيه وهم لا يطيقونه لصعوبته فعليهم الاطعام ومعنى آخر وهو ان حكم التكليف يتعلق عليهم وان لم يكونوا مطيقين للصوم فيقوم لهم الفدية مقام ما لحقهم من حكم تكليف الصوم الا ترى ان حكم تكليف الطهارة بالماء قائم على المتيمم وان لم يقدر عليه حتى اقيم التراب مقامه ولولا ذلك لما كان التيمم بدلا منه وكذلك حكم تكليف الصلاة قائم على النائم والناسى فى باب وجوب القضاء لا على وجه لزمه بالترك فلما اوجب تعالى عليه الفدية فى حال العجز والاياس عن القضاء اطلق فيه اسم التكليف بقوله (وعلى الذين يطيقونه) اذ كانت الفدية هى ما اقام مقام غيره فالقراء تان على هذا الوجه مستعملتان الا ان الاولى وهى قوله (وعلى الذين يطيقونه) لا محالة منسوخة لما ذكره من روينا عنه من الصحابة واخبارهم عن كيفية الفرض وصفته بديا وان المطيق للصوم منهم كان مخيرا بين الصيام والافطار والفدية وليس هذا من طريق الرأى لانه حكاية حال شاهدوها وعلموا انها بتوقيف من النبى صلى الله عليه وسلم اياهم عليها وفى مضمون الخطاب من اوضح الدلالة على ذلك ما لو لم يكن معنا رواية عن السلف فى معناه لكان كافيا فى الابانة عن مراده وهو قوله تعالى (ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام اخر) فابتدأ تعالى بيان حكم المريض والمسافر واوجب عليهما القضاء اذا افطرا ثم عقبه بقوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) فغير جائز ان يكون هؤلاء هم المرضى والمسافرين اذ قد تقدم ذكر حكمهما وبيان فرضهما بالاسم الخاص لهما فغير جائز ان يعطف عليهما بكناية عنهما مع تقديم ذكرهما منصوصا معينا ومعلوم ان ما عطف عليه فهو غيره لان الشىء لا يعطف على نفسه ويدل على ان المراد المقيمون المطيقون للصوم ان المريض المذكور فى الآية

هو الذي يخاف ضرر الصوم فكيف يعبر عنه باطاقة الصوم وهو انما رخص له لفقد الاطاقة وللضرر المخوف منه ويدل على ذلك ماذكره فى نسق التلاوة من قوله تعالى (وان تصوموا خير لكم) وليس الصوم خيرا للمريض الخائف على نفسه بل هو فى هذه الحال منهى عن الصوم ويدل على ان المريض والمسافر لم يرادا بالفدية وانه لافدية عليهما ان الفدية ماقام مقام الشيء وقد نص الله تعالى على ايجاب القضاء على المريض والمسافر والقضاء قائم مقام الفرض فلا يكون الاطعام حينئذ فدية وفى ذلك دلالة على انه لم يرد بالفدية المريض والمسافر بقوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) منسوخ بما قدمنا وهذه الآية تدل على ان اصل الفرض كان الصوم وانه جعل له العدول عنه الى الفدية على وجه البدل عن الصوم لان الفدية مايقوم مقام الشيء ولو كان الاطعام مفروضا فى نفسه كالصوم على وجه التخيير لما كان بدلا كما ان المكفر عن يمينه بما شاء من الثلاثة الاشياء لا يكون ما كفر به منها بدلا ولا فدية عن غيرها وان حمل معناه على قول من قال المراد به الشيخ الكبير لم يكن منسوخا ولكن يحتاج الى ضمير وهو وعلى الذين كانوا يطيقونه ثم عجزوا بالكبر مع اليأس عن القضاء وغير جائز اثبات ذلك الا باتفاق او توقيف ومع ذلك فيه ازالة اللفظ عن حقيقته وظاهره من غير دلالة تدل عليه وعلى ان فى حمله على ذلك اسقاط فائدة قوله (وعلى الذين يطيقونه) لان الذين كانوا يطيقونه بعد لزوم الفرض والذين لحقهم فرض الصوم وهم عاجزون عنه بالكبر سواء فى حكمه ويحمل معناه على ان الشيخ الكبير العاجز عن الصائم المأيوس من القضاء عليه الفدية فسقط فائدة قوله (وعلى الذين يطيقونه) اذ لم يتعلق فيه بذكر الاطاقة حكم ولا معنى وقراءة من قرأ (يطوقونه) يحتمل الشيخ المأيوس منه القضاء من ايجاب الفدية عليه لان قوله يطوقونه قد اقتضى تكليفهم حكم الصوم مع مشقة شديدة عليهم فى فعله وجعل لهم الفدية قائمة مقام الصوم فهذه القراءة اذا كان معناها ماوصفنا فهى غير منسوخة بل هى ثابتة الحكم اذ كان المراد بها الشيخ المأيوس منه القضاء العاجز عن الصوم والله الموفق بمنه وكرمه

ذكر اختلاف الفقهاء فى الشيخ الفانى

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر الشيخ الكبير الذى لا يطيق الصيام يفطر ويطعم عنه كل يوم نصف صاع من حنطة ولا شيء عليه غير ذلك وقال الثورى يطعم

ولم يذكر مقداره وقال المزني عن الشافعي يطعم مدا من حنطة كل يوم وقال ربيعة ومالك لا ارى عليه الاطعام وان فعل فحسن * قال ابو بكر قد ذكرنا في تأويل الآية ماروى عن ابن عباس في قراءته (وعلى الذين يطوقونه) وانه الشيخ الكبير فلولا ان الآية محتملة لذلك لما تأولها ابن عباس ومن ذكر ذلك عنه عليه فوجب استعمال حكمها من ايجاب الفدية في الشيخ الكبير وقد روى عن على ايضا انه تأول قوله (وعلى الذين يطيقونه) على الشيخ الكبير وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من مات وعليه صوم فليطعم عنه وليه مكان كل يوم مسكينا واذا ثبت ذلك في الميت الذي عليه الصيام فالشيخ اولى بذلك من الميت لعجز الجميع عن الصوم فان قيل هلا كان الشيخ كالمريض الذي يفطر في رمضان ثم لا يبرأ حتى يموت ولا يلزمه القضاء * قيل له لان المريض مخاطب بقضائه في ايام اخر فانما تعلق الفرض عليه في ايام القضاء لقوله (فعدة من ايام اخر) فمتى لم يلحق العدة لم يلزمه شيء كمن لم يلحق رمضان واما الشيخ فلا يرجى له القضاء في ايام اخر فانما تعلق عليه حكم الفرض في ايجاب الفدية في الحال فاختلفا من اجل ذلك وقد ذكرنا قول السلف في الشيخ الكبير وايجاب الفدية عليه في الحال من غير خلاف احد من نظرائهم فصار ذلك اجماعا لا يسع خلافه واما الوجه في ايجاب الفدية نصف صاع من بر فهو ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا اخو خطاف قال حدثنا محمد بن عبد الله بن سعيد المستملي قال حدثنا اسحاق الازرق عن شريك عن ابن ابي ليلى عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات وعليه رمضان فلم يقضه فليطعم عنه مكان كل يوم نصف صاع لمسكين واذا ثبت ذلك في المفطر في رمضان اذا مات ثبت في الشيخ الكبير من وجوه احدها انه عموم في الشيخ الكبير وغيره لان الشيخ الكبير قد تعلق عليه حكم التكليف على ما وصفنا فجائز بعد موته ان يقال انه قد مات وعليه صيام رمضان فقد تناوله عموم اللفظ ومن جهة اخرى انه قد ثبت ان المراد بالفدية المذكورة في الآية هذا المقدار وقد اريد بها الشيخ الكبير فوجب ان يكون ذلك هو المقدار الواجب عليه ومن جهة اخرى انه اذا ثبت ذلك فيمن مات وعليه قضاء رمضان وجب ان يكون ذلك مقدار فدية الشيخ الكبير لان احدا من موجبي الفدية على الشيخ الكبير لم يفرق بينهما وقد روى عن ابن عباس وقيس بن السائب الذي كان شريك رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجاهلية وعائشة وابي هريرة وسعيد بن المسيب في الشيخ الكبير انه يطعم عن كل يوم نصف صاع

بر واوجب النبي صلى الله عليه وسلم على كعب بن عجرة اطعام ستة مساكين كل مسكين نصف صاع بر وهذا يدل على ان تقدير فدية الصوم بنصف صاع اولى منه بالمد لان التخيير فى الاصل قد تعلق بين الصوم والفدية فى كل واحد منهما وقد روى عن ابن عمر وجماعة من التابعين عن كل يوم مد والاول اولى لما رويناه عن النبي صلى الله عليه وسلم ولما عضده قول الاكثرين عددا من الصحابة والتابعين وما دل عليه من النظر وقوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه) قد اختلف فى ضمير كنايته فقال قائلون هو عائد على الصوم وقال آخرون الى الفدية والاول اصح لان مظهره قد تقدم والفدية لم يجر لها ذكر والضمير انما يكون لمظهر متقدم ومن جهة اخرى ان الفدية مؤنثة والضمير فى الآية للمذكر فى قوله (يطيقونه) وقد دل ذلك على بطلان قول المجبرة القائلين بان الله يكلف عباده ما لا يطيقون وانهم غير قادرين على الفعل قبل وقوعه ولا مطيقين له لان الله قد نص على انه مطيق له قبل ان يفعله بقوله (وعلى الذين يطيقونه فدية) فوصفه بالاطاقة مع تركه للصوم والعدول عنه الى الفدية ودلالة اللفظ قائمة على ذلك ايضا اذا كان الضمير هو الفدية لانه جعله مطيقا لها وان لم يفعلها وعدل الى الصوم وقوله عز وجل (شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان) يدل على ابطلان مذهب المجبرة فى قولهم ان الله لم يهد الكفار لانه قد اخبر فى هذه الآية ان القرآن هدى لجميع المكلفين كما قال فى آية اخرى (واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) وقوله تعالى (فمن تطوع خيرا فهو خير له) يجوز ان يكون ابتداء كلام غير متعلق بما قبله لانه قائم بنفسه فى ايجاب الفائدة يصح ابتداء الخطاب به فيكون حثا على التطوع بالطاعات وجائز ان يريد به التطوع بزيادة طعام الفدية لان المقدار المفروض منه نصف صاع فان تطوع بصاع او صاعين فهو خير له وقد روى هذا المعنى عن قيس بن السائب انه كبر فلم يقدر على الصوم فقال يطعم عن كل انسان لكل يوم مدين فاطعموا عنى ثلاثا وغير جائز ان يكون المراد احد ما وقع عليه التخيير فيه من الصيام او الاطعام لان كل واحد منهما اذا فعله منفردا فهو فرض لا تطوع فيه فلم يجز ان يكون واحد منهما مراد الآية وجائز ان يكون المراد الجمع بين الصيام والطعام فيكون الفرض احدهما والآخر التطوع واما قوله تعالى (وان تصوموا خير لكم) فانه يدل على ان اول الآية فيمن يطيق الصوم من الاصحاء المقيمين غير المرضى ولا المسافرين ولا الحامل والمرضع وذلك لان المريض الذى يباح له الافطار هو الذى يخاف ضرر الصوم وليس

الصوم

الصوم بخير لمن كان هذا حاله لانه منهي عن تعريض نفسه للتلف بالصوم والحامل والمرضع لا تخلوان من أن يضربهما الصوم أو بولديهما وأيهما كان فالافطار خير لهما والصوم محظور عليهما وان كان لا يضربهما ولا بولديهما فعليهما الصوم وغير جائز لهما الفطر فعلمنا انهما غير داخلتين في قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه) وقوله (وان تصوموا خير لكم) عائدا الى من تقدم ذكره في أول الخطاب وجائز ان يكون قوله (وان تصوموا خير لكم) عائدا الى المسافرين أيضا مع عوده على المقيمين المخيرين بين الصوم والاطعام فيكون الصوم خيرا للجميع اذ كان أكثر المسافرين يمكنهم الصوم في العادة من غير ضرر وان كان الاغلب فيه المشقة ودلالته واضحة على ان الصوم في السفر أفضل من الافطار وفيه الدلالة على ان صوم يوم تطوعا أفضل من صدقة نصف صاع لانه في الفرض كذلك ألا ترى انه لما خيره في الفرض بين صوم يوم وصدقة نصف صاع جعل الصوم افضل منها فكذلك يجب ان يكون حكمهما في التطوع والله الموفق

﴿ باب الحامل والمرضع ﴾

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والثوري والحسن بن حي اذا خافتا على ولديهما او على انفسهما فانهما تفطران وتقضيان ولا كفارة عليهما وقال مالك في المرضع اذا خافت على ولدها ولا يقبل الصبي من غيرها فانها تفطر وتقضي وتطعم عن كل يوم مدا مسكينا والحامل اذا أفطرت لا اطعام عليها وهو قول الليث بن سعد وقال مالك وان خافتا على انفسهما فهما مثل المريض وقال الشافعي اذا خافتا على ولديهما افطرتا وعليهما القضاء والكفارة وان لم تقدرا على الصوم فهما مثل المريض عليهما القضاء بلا كفارة وروى عنه في البويطي ان الحامل لا اطعام عليها واختلف السلف في ذلك على ثلاثة أوجه فقال علي كرم الله وجهه عليهما القضاء اذا افطرتا ولا فدية عليهما وهو قول ابراهيم والحسن وعطاء وقال ابن عباس عليهما الفدية بلا قضاء وقال ابن عمر ومجاهد عليهما الفدية والقضاء والحجة لاصحابنا ما حدثنا جعفر بن محمد بن احمد الواسطي قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد القاسم بن سلام قال حدثنا اسماعيل بن ابراهيم عن أيوب قال حدثني ابو قلابة هذا الحديث ثم قال هل لك في صاحب الحديث الذي حدثني قال فدلني عليه فلقيته فقال حدثني قريب لي يقال له انس بن مالك قال أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في ابل لجار لي اخذت فوافقته وهو يأكل

فدعانی الی طعامه فقلت انی صائم فقال اذا اخبرك عن ذلك ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع قال فكان يتلهف بعد ذلك يقول الا اكون اكلت من طعام رسول الله صلى الله عليه وسلم حين دعانی * قال ابو بكر شطر الصلاة مخصوص به المسافر اذ لا خلاف ان الحمل والرضاع لا يبيحان قصر الصلاة ووجه دلالته على ما ذكرنا اخباره عليه السلام بان وضع الصوم عن الحامل والمرضع هو كوضعه عن المسافر ألا ترى ان وضع الصوم الذی جعله من حكم المسافر هو بعينه جعله من حكم المرضع والحامل لانه عطفهما عليه من غير استئناف ذكر شیء غيره فثبت بذلك ان حكم وضع الصوم عن الحامل والمرضع هو فی حكم وضعه عن المسافر لا فرق بينهما ومعلوم ان وضع الصوم عن المسافر انما هو على جهة ايجاب قضائه بالافطار من غير فدية فوجب ان يكون ذلك حكم الحامل والمرضع وفيه دلالة على انه لا فرق بين الحامل والمرضع اذا خافتا على انفسهما او ولديهما اذ لم يفصل النبی صلى الله عليه وسلم بينهما وايضا لما كانت الحامل والمرضع يرجى لهما القضاء وانما ابيح لهما الافطار للخوف على النفس او الولد مع امكان القضاء وجب ان تكونا كالمريض والمسافر فان احتج القائلون بايجاب القضاء والفدية بظاهر قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) لم يصح لهم وجه الدلالة منه على ما ادعوه وذلك لما روينا عن جماعة من الصحابة الذين قدمنا ذكرهم ان ذلك كان فرض المقيم الصحيح وانه كان مخيرا بين الصيام والفدية وبينا ان ما جرى مجرى ذلك فليس القول فيه من طريق الرأی وانما يكون توقيفا فالحامل والمرضع لم يجر لهما ذكر فيما حكوا فوجب ان يكون تأويلهما محمولا على ما ذكرناه وقد ثبت نسخ ذلك بقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ومن جهة اخرى لا يصح الاحتجاج لهم به وهو قوله تعالى فی سياق الخطاب (وان تصوموا خير لكم) ومعلوم ان ذلك خطاب لمن تضمنه اول الآية وليس ذلك حكم الحامل والمرضع لانهما اذا خافتا الضرر لم يكن الصوم خيرا لهما بل محظور عليهما فعله وان لم تخشيا ضررا على انفسهما او ولديهما فغير جائز لهما الافطار وفی ذلك دليل واضح على انهما لم ترادا بالآية ويدل على بطلان قول من تأول الآية على الحامل والمرضع من القائلين بايجاب الفدية والقضاء ان الله تعالى سمى هذا الطعام فدية والفدية ما قام مقام الشیء واجزأ عنه فغير جائز على هذا الوضع اجتماع القضاء والفدية لان القضاء اذا وجب فقد قام مقام المتروك فلا يكون الاطعام فدية وان كان فدية صحيحة فلا قضاء لان الفدية قد اجزأت عنه وقامت مقامه * فان

قيل

قيل ما الذى يمنع ان يكون القضاء والاطعام قائمين مقام المتروك قيل له لو كان مجموعهما قائمين مقام المتروك من الصوم لكان الاطعام بعض الفدية ولم يكن جميعها والله تعالى قد سمى ذلك فدية وتأويلك يؤدى الى خلاف مقتضى الآية وايضا اذا كان الاصل المبيح للحامل والمرضع الافطار والموجب عليهما الفدية هو قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) وقد ذكر السلف الذين قدمنا قولهم ان الواجب كان احد شيئين من فدية او صيام لا على وجه الجمع فكيف يجوز الاستدلال به على ايجاب الجمع بينهما على الحامل والمرضع ومن جهة اخرى انه معلوم ان فى قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) حذف الافطار كانه قال وعلى الذين يطيقونه اذا افطروا فدية طعام مسكين فاذا كان الله تعالى انما اقتصر بالايجاب على ذكر الفدية فغير جائز ايجاب غيرها معها لما فيه من الزيادة فى النص وغير جائز الزيادة فى المنصوص الا بنص مثله وليستا كالشيخ الكبير الذى لا يرجى له الصوم لانه مأيوس من صومه فلا قضاء عليه والاطعام الذى يلزمه فدية له اذ هو بنفسه قائم مقام المتروك من صومه والحامل والمرضع يرجى لهما القضاء فهما كالمريض والمسافر وانما يسوغ الاحتجاج بظاهر الآية لابن عباس لاقتصاره على ايجاب الفدية دون القضاء ومع ذلك فان الحامل والمرضع اذا كانتا انما تخافان على ولديهما دون انفسهما فهما تطيقان الصوم فيتناولهما ظاهر قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) وكذلك قال ابن عباس حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا ابان قال حدثنا قتادة ان عكرمة حدثه ان ابن عباس حدثه فى قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) قال اثبتت للحامل والمرضع وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا ابن المثنى قال حدثنا ابن ابى عدى عن سعيد عن قتادة عن عزرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) قال كانت رخصة للشيخ الكبير والمرأة وهما يطيقان الصيام ان يفطرا ويطعما مكان كل يوم مسكينا والحبلى والمرضع اذا خافتا على اولادهما افطرتا واطعمتا فاحتج ابن عباس بظاهر الآية واوجب الفدية دون القضاء عند خوفهما على ولديهما اذ هما تطيقان الصوم فشملهما حكم الآية * قال ابو بكر ومن ابى ذلك من الفقهاء ذهب الى ان ابن عباس وغيره ذكروا ان ذلك كان حكم سائر المطيقين للصوم فى ايجاب التخيير بين الصوم والفدية وهو لا محالة قد يتناول الرجل الصحيح المطيق للصوم فغير جائز ان يتناول الحامل والمرضع لانهما غير مخيرتين لانهما اما ان

تخافا فعليهما الافطار بلا تخيير او لا تخافا فعليهما الصيام بلا تخيير وغير جائز ان تتناول الآية فريقين بحكم يقتضى ظاهرها ايجاب الفدية ويكون المراد فى احد الفريقين التخيير بين الاطعام والصيام وفى الفريق الآخر اما الصيام على وجه الايجاب بلا تخيير او الفدية بلا تخيير وقد تناولهما لفظ الآية على وجه واحد فثبت بذلك ان الآية لم تتناول الحامل والمرضع ويدل عليه ايضا فى نسق التلاوة (وان تصوموا خير لكم) وليس ذلك بحكم الحامل والمرضع اذا خافتا على ولديهما لان الصيام لا يكون خيرا لهما ويدل عليه ايضا ما قدمنا من حديث انس بن مالك القشيرى فى تسوية النبي صلى الله عليه وسلم بين المريض والمسافر وبين الحامل والمرضع فى حكم الصوم وقوله تعالى (شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن) الآية * قال ابو بكر قد بينا فيما سلف قول من قال ان الفرض الاول كان صوم ثلاثة أيام من كل شهر بقوله (كتب عليكم الصيام) وقوله تعالى (أياما معدودات) وانه نسخ بقوله (شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن) وقول من قال ان شهر رمضان بيان للموجب بقوله (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) وقوله (أياما معدودات) فيصير تقديره أياما معدودات هى شهر رمضان فان كان صوم الايام المعدودات منسوخا بقوله (شهر رمضان) الى قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فقد انتظم قوله (شهر رمضان) نسخ حكمين من الآية الاولى أحدهما الايام المعدودات التى هى غير شهر رمضان والآخر التخيير بين الصيام والاطعام فى قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) على نحو ما قدمنا ذكره عن السلف وان كان قوله (شهر رمضان) بيانا لقوله (أياما معدودات) فقد كان لا محالة بعد نزول فرض رمضان التخيير ثابتا بين الصوم والفدية فى أول أحوال ايجابه فكان هذا الحكم مستقرا ثابتا ثم ورد عليه النسخ بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) اذ غير جائز ورود النسخ قبل وقت الفعل والتمكن منه والصحيح هو القول الثانى لاستفاضة الرواية عن السلف بان التخيير بين الصوم والفدية كان فى شهر رمضان وانه نسخ بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فان قيل فى فحوى الآية دلالة على ان المراد بقوله (أياما معدودات) غير شهر رمضان لانه لم يرد الا مقرونا بذكر التخيير بينه وبين الفدية ولو كان قوله (أياما معدودات) فرضا مجملا موقوف الحكم على البيان لما كان لذكر التخيير قبل ثبوت الفرض معنى قيل له لا يمتنع ورود فرض مجملا مضمنا بحكم مفهوم المعنى موقوف على البيان فتى ورد البيان بما أريد منه

كان

كان الحكم المضمن به ثابتا معه فيكون تقديره أياما معدودات حكمها اذا بين وقتها ومقدارها ان يكون المخاطبون به مخيرين بين الصوم والفدية كما قال تعالى (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم) فاسم الاموال عموم يصح اعتباره فيما عاق به من الحكم والصدقة مجملة مفتقرة الى البيان فاذا ورد بيان الصدقة كان اعتبار عموم اسم الاموال سائغا فيها ولذلك نظائر كثيرة ويحتمل أن يكون قوله (وعلى الذين يطيقونه) متاخرا فى التنزيل وان كان مقدما فى التلاوة فيكون تقدير الآيات وترتيب معانيها أياما معدودات هى شهر رمضان ومن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فيكون هذا حكما ثابتا مستقراً مدة من الزمان ثم نزل قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فنسخ به التخيير بين الفدية والصوم على نحو ما ذكرنا فى قوله عز وجل (واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) مؤخرا فى اللفظ وكان ذلك يعتوره معنيان أحدهما انه وان كان مؤخراً فى التلاوة فهو مقدم فى التنزيل والثانى انه معطوف عليه بالواو وهى لا توجب الترتيب فكأن الكل مذكور معا فكذلك قوله (أياما معدودات) الى قوله (شهر رمضان) يحتمل ما احتملته قصة البقرة وأما قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ففيه عدة أحكام منها ايجاب الصيام على من شهد الشهر دون من لم يشهد فلو كان اقتصر قوله (كتب عليكم) الى قوله (شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن) لاقتضى ذلك لزوم الصوم سائر الناس المتكلفين فلما عقب ذلك بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) بين ان لزوم صوم الشهر مقصور على بعضهم دون بعض وهو من شهد الشهر دون من لم يشهده وقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر) يعتوره معان منها من كان شاهدا يعنى مقيما غير مسافر كما يقال للشاهد والغائب المقيم والمسافر فكان لزوم الصوم مخصوصا به المقيمون دون المسافرين ثم لو اقتصر على هذا لكان المفهوم منه الاقتصار بوجوب الصوم عليهم دون المسافرين اذ لم يذكروا فلا شىء عليهم من صوم ولا قضاء فلما قال تعالى (ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) بين حكم المريض والمسافر فى ايجاب القضاء عليهم اذا أفطروا هذا اذا كان التأويل فى قوله (فمن شهد منكم الشهر) الاقامة فى الحضر ويحتمل قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ان يكون بمعنى شاهد الشهر أى علمه ويحتمل قوله (فمن شهد منكم الشهر) فمن شهده بالتكليف لان المجنون ومن ليس باهل التكليف فى حكم من ليس بموجود فى انتفاء لزوم الفرض

عنه فاطلق اسم شهود الشهر عليهم وأراد به التكليف كما قال تعالى (صم بكم عمى) لما كانوا فى عدم الانتفاع بما سمعوا بمنزلة الاصم الذى لا يسمع سماهم بكما عميا وكذلك قوله (ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب) يعنى عقلا لان من لم ينتفع بعقله فكانه لا قلب له اذ كان العقل بالقلب فكذلك جائز أن يكون جعل شهود الشهر عبارة عن كونه من أهل التكليف اذ كان من ليس من أهل التكليف بمنزلة من ليس بموجود فيه فى باب سقوط حكمه عنه ومن الاحكام المستفادة بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) غير ما قدمنا ذكره تعيين فرض رمضان فان المراد بشهود الشهر كونه فيه من أهل التكليف وان المجنون ومن ليس من أهل التكليف غير لازم له صوم الشهر والله أعلم بالصواب

(باب ذكر اختلاف الفقهاء فيمن جن رمضان كله أو بعضه)

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والثورى اذا كان مجنونا فى رمضان كله فلا قضاء عليه وان افاق فى شئ منه قضاه كله وقال مالك بن انس فيمن بلغ وهو مجنون مطبق فمكث سنين ثم افاق فانه يقضى صيام تلك السنين ولا يقضى الصلاة وقال عبيد الله بن الحسن فى المعتوه يفيق وقد ترك الصلاة والصوم فليس عليه قضاء ذلك وقال فى المجنون الذى يجن ثم يفيق أو الذى يصيبه المرة ثم يفيق ارى على هذا أن يقضى وقال الشافعى فى البويطى ومن جن فى رمضان فلا قضاء عليه وان صح فى يوم من رمضان قبل أن تغيب الشمس كذلك لا قضاء عليه * قال أبو بكر قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يمنع وجوب القضاء على المجنون الذى لم يفق فى شئ من الشهر اذ لم يكن شاهد الشهر وشهوده الشهر كونه مكلفا فيه وليس المجنون من أهل التكليف لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ وعن الصغير حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق * فان قيل اذا احتمل قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) شهوده بالاقامة وترك السفر دون ما ذكرته من شهوده بالتكليف فما الذى أوجب حمله على ما ادعيت دون ما ذكرنا من حال الاقامة * قيل له لما كان اللفظ محتملا للمعنيين وهما غير متنافيين بل جائز ارادتهما معا وكونهما شرطا فى لزوم الصوم وجب حمله عليهما وهو كذلك عندنا لانه لا يكون مكلفا للصوم غير مرخص له فى تركه الا أن يكون مقيما من أهل التكليف ولا خلاف ان كونه من أهل التكليف شرط فى صحة الخطاب به واذا ثبت ذلك ولم يكن المجنون من أهل التكليف

فى

فى الشهر لم يتوجه اليه الخطاب بالصوم ولم يلزمه القضاء ويدل عليه ظاهر قول النبى صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصغير حتى يحتلم ورفع القلم هو اسقاط التكليف عنه ويدل عليه ايضاً ان المجنون معنى يستحق به الولاية عليه اذا دام به فكان بمنزلة الصغير اذا دام به الشهر كله فى سقوط فرض الصوم ويفارق الاغماء هذا المعنى بعينه لانه لا يستحق عليه الولاية بالاغماء وان طال وفارق المغمى عليه المجنون والصغير واشبه الاغماء النوم فى باب نفى ولاية غيره عليه من أجله * فان قيل لا يصح خطاب المغمى عليه كما لا يصح خطاب المجنون والتكليف زائل عنهما جميعاً فوجب أن لا يلزمه القضاء بالاغماء. قيل له الاغماء وان منع الخطاب بالصوم فى حال وجوده فان له اصلاً آخر فى ايجاب القضاء وهو قوله (ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) واطلاق اسم المريض على المغمى عليه جائز سائغ فوجب اعتبار عمومه فى ايجاب القضاء عليه وان لم يكن مخاطباً به حال الاغماء واما المجنون فلا يتناوله اسم المريض على الاطلاق فلم يدخل فيمن أوجب الله عليه القضاء واما من افاق من جنونه فى شيء من الشهر فانما الزموه القضاء بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وهذا قد شهد الشهر اذ كان من أهل التكليف فى جزء منه اذ لا يخلو قوله (فمن شهد منكم الشهر) أن يكون المراد به شهود جميع الشهر أو شهود جزء منه وغير جائز أن يكون شرط لزوم الصوم شهود الشهر جميعه من وجهين احدهما تناقض اللفظ به وذلك لانه لا يكون شاهداً لجميع الشهر الا بعد مضيه كله ويستحيل أن يكون مضيه شرطاً للزوم صومه كله لان الماضى من الوقت يستحيل فعل الصوم فيه فعلمنا انه لم يرد شهود الشهر جميعه والوجه الآخر انه لا خلاف ان من طرئ عليه شهر رمضان وهو من أهل التكليف ان عليه الصوم فى أول يوم منه لشهوده جزأ من الشهر فثبت بذلك أن شرط تكليف صوم الشهر كونه من أهل التكليف فى شيء منه * فان قيل فواجب اذا كان ذلك على ما وصفت من أن المراد ادراك جزء من الشهر ان لا يلزمه الا صوم الجزء الذى ادركه دون غيره اذ قد ثبت ان المراد شهود بعض الشهر شرطاً للزوم الصوم فيكون تقديره فمن شهد بعض الشهر فليصم ذلك البعض . قيل له ليس ذلك على ما ظننت من قبل انه لولا قيام الدلالة على أن شرط لزوم الصوم شهود بعض الشهر لكان الذى يقتضيه ظاهر اللفظ استغراق الشهر كله فى شرط اللزوم فلما قامت الدلالة على أن المراد البعض دون الجميع فى شرط

اللزوم حملناه عليه وبقى حكم اللفظ فى ايجاب الجميع اذ كان الشهر اسما لجميعه فكان تقديره فمن شهد منكم شيأ من الشهر فليصم جميعه . فان قيل فاذا افاق وقد بقيت أيام من الشهر يلزمك أن لا توجب عليه قضاء مامضى لاستحالة تكليفه صوم الماضى من الايام وينبغى أن يكون الوجوب منصرفا الى ما بقى من الشهر . قيل له انما يلزمه قضاء الايام الماضية لاصومها بعينها وجائز لزوم القضاء مع امتناع خطابه بالصوم فيما امر به من القضاء ألا ترى ان الناسى والمغمى عليه والنائم كل واحد من هؤلاء يستحيل خطابه بفعل الصوم فى هذه الاحوال ولم تكن استحالة تكليفهم فيها مانعة من لزوم القضاء وكذلك ناسى الصلاة والنائم عنها فان الخطاب بفعل الصوم يتوجه اليه على معنيين احدهما فعله فى وقت التكليف والآخر قضاؤه فى وقت غيره وان لم يتوجه اليه الخطاب بفعله فى حال الاغماء والنسيان والله أعلم

(باب الغلام يبلغ والكافر يسلم ببعض رمضان)

قال الله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقد بينا ان المراد شهود بعضه واختلف الفقهاء فى الصبى يبلغ فى بعض رمضان أو الكافر يسلم فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك بن انس فى الموطأ وعبيد الله بن الحسن والليث والشافعى يصومان مابقى وليس عليهما قضاء مامضى ولا قضاء اليوم الذى كان فيه البلوغ أو الاسلام وقال ابن وهب عن مالك احب الى أن يقضيه وقال الاوزاعى فى الغلام اذا احتلم فى النصف من رمضان انه يقضى مامضى منه فانه كان يطيق الصوم وقال فى الكافر اذا أسلم لا قضاء عليه فيما مضى وقال اصحابنا يستحب لهما الامساك عما يمسك عنه الصائم فى اليوم الذى كان فيه الاحتلام أو الاسلام * قال أبو بكر رحمه الله قال الله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقد بينا معناه وان كونه من أهل التكليف شرط فى لزومه والصبى لم يكن من أهل التكليف قبل البلوغ فغير جائز الزامه حكمه وايضا الصغر ينافى صحة الصوم لان الصغير لا يصح صومه وانما يؤمر به على وجه التعليم وليعتاده ويمرن عليه ألا ترى انه متى بلغ لم يلزمه قضاء الصلاة المتروكة ولا قضاء الصيام المتروك فى حال الصغر فدل ذلك على انه غير جائز الزامه القضاء فيما تركه فى حال الصغر ولو جاز الزامه قضاء مامضى من الشهر لجاز الزامه قضاء الصوم للعام الماضى اذا كان يطيقه فلما اتفق المسلمون على سقوط القضاء للسنة الماضية مع اطاقته

للصوم وجب أن يكون ذلك حكمه فى الشهر الذى أدرك فى بعضه واما الكافر فهو فى حكم
الصبى من هذا الوجه لاستحالة تكليفه للصوم الا على شرط تقديم الايمان ومنافاة
الكفر لصحة الصوم فاشبه الصبى وليسا كالمجنون الذى يفيق فى بعض الشهر فى الزامه
القضاء لما مضى من الشهر لان الجنون لا ينافى صحة الصوم بدلالة ان من جن فى صيامه لم
يبطل صومه وفى هذا دليل على ان الجنون لا ينافى صحة صومه وان الكفر ينافيها فاشبه
الصغير من هذا الوجه وان اختلفا فى باب استحقاق الكافر العقاب على تركه والصغير
لا يستحقه ويدل على سقوط القضاء لما مضى عمن اسلم فى بعض رمضان قوله تعالى (قل
للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف) وقوله صلى الله عليه وسلم الاسلام
يجب ماقبله والاسلام يهدم ماقبله وانما قال اصحابنا يمسك المسلم فى بعض رمضان
والصبى بقية يومهما عن الاكل والشرب من قبل انه قد طرىء عليهما وهما مفطران حال
لوكانت موجودة فى اول النهار كانا مأمورين بالصيام فواجب ان يكونا مامورين
بالامساك فى مثله اذا كانا مفطرين والاصل فيه ماروى عن النبى ﷺ انه بعث الى اهل
العوالى يوم عاشوراء فقال من اكل فليمسك بقية يومه ومن لم ياكل فليصم وروى
انه امر الآكلين بالقضاء وامرهم بالامساك مع كونهم مفطرين لانهم لو لم يكونوا قد اكلوا
لامروا بالصيام فاعتبرنا بذلك كل حال تطرأ عليه فى بعض النهار وهو مفطر بما لو كانت
موجودة فى اوله كيف كان يكون حكمه فان كان مما يلزمه بها الصوم امر بالامساك وان
كان مما لا يلزمه لم يؤمر به ومن اجل ذلك قالوا فى الحائض اذا طهرت فى بعض النهار
والمسافر اذا قدم وقد افطر فى سفره انهما مامور ان بالامساك اذ لو كانت حال الطهر
والاقامة موجودة فى اول النهار كانا مامورين بالصيام وقالوا لو حاضت فى بعض النهار
لم تؤمر بالامساك اذ الحيض لو كان موجودا فى أول النهار لم تؤمر بالصيام فان قيل
فهلا ابحت لمن كان مقيما فى اول النهار ثم سافر ان يفطر لان حال السفر لو كانت موجودة
فى اول النهار ثم سافر كان مبيحا للافطار قيل له لم نجعل ماقدمنا علة للافطار ولا للصوم
وانما جعلناه علة لامساك المفطر فاما اباحة الافطار وحظره فله شرط آخر غير ماذكرنا
وقد حوى قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) احكاما اخر غير ماذكرنا * منها
دلالته على ان من استبان له بعد ما اصبح انه من رمضان فعليه ان يبتدىء صومه لان
الآية لم تفرق بين من علمه من الليل او فى بعض النهار وهى عامة فى الحالين جميعا فاقتضى
ذلك جواز ترك نية صوم رمضان من الليل وكذلك المغمى عليه والمجنون اذا افاقا فى

بعض النهار ولم يتقدم لهما فية الصوم من الليل فواجب عليهما ان يبتدئا الصيام فى ذلك الوقت لانهما قد شهد الشهر وقد جعل الله شهود الشهر شرطا للزوم الصوم وفى الآية حكم آخر تدل ايضا على ان من نوى بصيامه فى شهر رمضان تطوعا او عن فرض آخر انه يجزىء عن رمضان لان الامر بفعل الصوم فيه ورد مطلقا غير مقيد بوصف ولا مخصوص بشرط نية الفرض فعلى اى وجه صام فقد قضى عهدة الآية وليس عليه غيره وفيها حكم آخر تدل ايضا على لزوم صوم اول يوم من رمضان لمن رأى الهلال وحده دون غيره وانه غير جائز له الافطار مع كون اليوم محكوما عند سائر الناس انه من شعبان وقد روى روح بن عبادة عن هشام واشعث عن الحسن فيمن رأى الهلال وحده انه لا يصوم الامع الامام وروى ابن المبارك عن ابن جريج عن عطاء بن ابى رباح فى رجل رأى هلال شهر رمضان قبل الناس بليلة لا يصوم قبل الناس ولا يفطر قبلهم اخشى ان يكون شبه له فاما الحسن فانه اطلق الجواب فى انه لا يصوم وهذا يدل على انه وان تيقن الرؤية من غير شك ولا شبهة انه لا يصوم واما عطاء فانه يشبه ان يكون اباح له الافطار اذا جوز على نفسه الشبهة فى الرؤية وانه لم يكن راى حقيقة وانما تخيل له ماظنه هلالا وظاهر الآية يوجب الصوم على من رآه اذ لم يفرق بين من رآه وحده ومن رآه ومع الناس وفيها حكم آخر ومن الناس من يقول انه اذا لم يكن عالما بدخول الشهر لم يجزه صومه ويحتج بقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) قال فانما الزم الفرض على من علم به لان قوله (من شهد) بمعنى شاهد وعلم فمن لم يعلم فهو غير مؤد لفرضه وذلك كنحو من يصوم رمضان على شك ثم يصير الى اليقين ولا اشتباه كالاسير فى دار الحرب اذا صام شهرا فاذا هو شهر رمضان فقالوا لا يجزى من كان هذا وصفه ويحكى هذا القول عن جماعة من السلف وعن مالك والشافعى فيه قولان احدهما انه يجزى والآخر انه لا يجزى وقال الاوزاعى فى الاسير اذا اصاب عين رمضان اجزأه وكذلك اذا اصاب شهرا بعده واصحابنا يجيزون صومه بعد ان يصادف عين الشهر او بعده ولا نعلم خلافا بين الفقهاء انه اذا تحرى شهرا وغلب على ظنه انه رمضان ثم صار الى اليقين ولا اشتباه انه رمضان انه يجزيه وكذلك اذا تحرى وقت صلاة فى يوم غيم وصلى على غالب الظن ثم تيقن انه الوقت يجزيه وقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ان احتمل العلم به فغير مانع من جوازه وان لم يعلم به من قبل ان ذلك انما هو شرط فى لزومه ومنع تاخيره واما نفى الجواز فلا دلالة فيه عليه ولو كان الامر على ما قال

من

من منع جوازه لوجب ان لا يجب على من اشتبهت عليه الشهور وهو فى دار الحرب ولم يعلم برمضان القضاء لانه لم يشاهد الشهر ولم يعلم به فلما اتفق المسلمون على لزوم القضاء على من لم يعلم بشهر رمضان دل ذلك على انه ليس شرط جواز صومه العلم به كما لم يكن شرط وجوب قضائه العلم به ولما كان من وصفنا حاله من فقد علمه بالشهر شاهدا له فى باب لزومه قضاءه اذا لم يصم وجب ان يكون شاهدا له فى باب جواز صومه متى صادف عينه وايضا اذا احتمل قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر) ان يعنى به كونه من اهل التكليف فى الشهر على ما تقدم بيانه فواجب ان يجزيه على اى حال شهد الشهر وهذا شاهد للشهر من حيث كان من اهل التكليف فاقتضى ظاهر الآية جوازه وان لم يكن عالما بدخوله واحتج ايضا من ابى جوازه عند فقد العلم بقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلاثين قالوا فاذا كان مامورا بفعل الصوم لرؤية متقدمة فانه متى لم يره ان يحكم به انه من شعبان فغير جائز له صومه مع الحكم به من شعبان اذ كان صوم شعبان غير مجزىء عن رمضان وهذا ايضا غير مانع جوازه كما لا يمنع وجوب القضاء اذا علم بعد ذلك انه من رمضان وانما كان محكوما بانه من شعبان على شرط فقد العلم فاذا علم بعد ذلك انه من رمضان فمتى علم انه من رمضان فهو محكوم له به من الشهر وينتقض ما كنا حكمنا به بديا من انه من شعبان فكان حكمنا بذلك منتظرا مراعى وكذلك يكون صوم يومه ذلك مراعى فان استبان انه من رمضان اجزأه وان لم يستبن له فهو تطوع * فان قيل وجوب قضائه اذا افطر فيه غير دال على جوازه اذا صامه لان الحائض يلزمها القضاء ولم يدل وجوب القضاء على الجواز * قيل له اذا كان المانع من جواز صومه فقد العلم به فواجب ان يكون هذا المعنى بعينه مانعا من لزوم قضائه اذا افطر فيه كالمجنون والصبى لانك زعمت ان المانع من جوازه كونه غير شاهد للشهر وغير عالم به ومن لم يشهد الشهر فلا قضاء عليه ان كان حكم الوجوب مقصورا على من شهده دون من لم يشهده ولا يختلف على هذا الحد حكم الجواز اذا صام وحكم القضاء اذا افطر واما الحائض فلا يتعلق عليها حكم تكليف الصوم من جهة شهودها للشهر وعلمها به لانها مع علمها به لا يجزيها صومه ولم يتعلق مع ذلك وجوب القضاء بافطارها اذ ليس لها فعل فى الافطار فلذلك لم يجب سقوط القضاء عنها من حيث لم يجزها صومها * وفيها وجه آخر من الحكم وهو ان من الناس من يقول اذا طرىء عليه شهر رمضان وهو مقيم ثم سافر فغير جائز

له الافطار ويروى ذلك عن علي كرم الله وجهه وعن عبيدة وابي مجلز وقال ابن عباس والحسن وسعيد بن المسيب وابراهيم والشعبي ان شاء افطر اذا سافر وهو قول فقهاء الامصار واحتج الفريق الاول بقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وهذا قد شهد الشهر فعليه اكمال صومه بمقتضى ظاهر اللفظ وهذا معناه عند الآخرين الزام فرض الصوم في حال كونه مقيما لأنه قد بين حكم المسافر عقيب ذلك بقوله (ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) ولم يفرق بين من كان مقيما في اول الشهر ثم سافر وبين من كان مسافراً في ابتدائه فدل ذلك على ان قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) مقصور الحكم على حال الاقامة دون حال السفر بعدها وايضا لو كان المعنى فيه ما ذكروا الوجب ان يجوز لمن كان مسافراً في اول الشهر ثم اقام ان يفطر لقوله تعالى (ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر) وقد كان هذا مسافرا وكذلك من كان مريضا في اوله ثم برئ وجب ان يجوز له الافطار بقضية ظاهرة اذ قد حصل له اسم المسافر والمريض فلما لم يكن قوله (ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر) مانعا من لزم صومه اذا اقام او برئ في بعض الشهر وكان هذا الحكم مقصوراً على حال بقاء السفر والمرض كذلك قوله (فمن شهد منكم الشهر) مقصور على حال بقاء الاقامة وقد نقل أهل السير وغيرهم انشاء النبي ﷺ السفر في رمضان في عام الفتح وصومه في ذلك السفر وافطاره بعد صومه وامره الناس بالافطار مع آثار مستفيضة وهي مشهورة غير محتاجة الى ذكر الاسانيد وهذا يدل على ان مراد الله في قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) مقصور على حال بقاء الاقامة في الزام الصوم وترك الافطار قوله تعالى (فليصمه) قال ابو بكر رحمه الله قد تكلمنا في معنى قوله جل وعلا (فمن شهد منكم الشهر) وما تضمنه من الاحكام وحواه من المعاني بما حضر ونتكلم الآن بمشيئة الله وعونه في معنى قوله (فليصمه) وما حواه من الاحكام وانتظمه من المعاني فنقول ان الصوم على ضربين صوم لغوى وصوم شرعي فاما الصوم اللغوى فاصله الامساك ولا يختص بالامساك عن الاكل والشرب دون غيرهما بل كل امساك فهو مسمى في اللغة صوما قال الله تعالى (انى نذرت للرحمن صوما) والمراد الامساك عن الكلام يدل عليه قوله عقيبه (فلن اكلم اليوم انسيا) وقال الشاعر

وخيل صيام يلكن اللجم

وقال النابغة

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وخيل تعلك اللجما

وتقول العرب صام النهار وصامت الشمس عند قيام الظهيرة لانها كالممسكة عن الحركة وقال امرؤ القيس

فدعها وسل الهم عنك بجسرة ذمول اذا صام النهار وهجرا

فهذا معنى اللفظ فى اللغة وهو فى الشرع يتناول ضرباً من الامساك على شرائط معلومة لم يكن الاسم يتناوله فى اللغة ومعلوم انه غير جائز ان يكون الصوم الشرعى هو الامساك عن كل شئ لاستحالة كون ذلك من الانسان لان ذلك يوجب خلو الانسان من المتضادات حتى لا يكون ساكنا ولا متحركا ولا آكلا ولا تاركا ولا قائما ولا قاعدا ولا مضطجعا وهذا محال لا يجوز ورود العبادة به فعلمنا ان الصوم الشرعى ينبغى ان يكون مخصوصا بضرب من الامساك دون جميع ضروبه فالضرب الذى حصل عليه اتفاق المسلمين هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع وشرط فيه عامة فقهاء الامصار مع ذلك الامساك عن الحقنة والسعوط والاستقاء عمدا اذا ملأ الفم ومن الناس من لا يوجب فى الحقنة والسعوط قضاء وهو قول شاذ والجمهور على خلافه وكذلك الاستقاء وروى عن ابن عباس انه قال الفطر مما دخل وليس مما خرج وهو قول طاوس وعكرمة وفقهاء الامصار على خلافه لانهم يوجبون على من استقاء عمداً القضاء واختلفوا فيما وصل الى الجوف من جراحة جائفة او آمة فقال ابو حنيفة والشافعى عليه القضاء وقال ابو يوسف ومحمد لا قضاء عليه وهو قول الحسن بن صالح وقد اختلف فى ترك الحجامة هل هو من الصوم فقال عامة الفقهاء الحجامة لا تفطره وقال الاوزاعى تفطره واختلف ايضا فى بلع الحصاة فقال اصحابنا ومالك والشافعى تفطره وقال الحسن بن صالح لا تفطره واختلفوا فى الصائم يكون بين اسنانه شئ فيأكله متعمدا فقال اصحابنا ومالك والشافعى لا قضاء عليه وروى الحسن بن زياد عن زفر انه قال اذا كان بين اسنانه شئ من لحم او سويق وخبز فجاء على لسانه منه شئ فابتلعه وهو ذاكر فعليه القضاء والكفارة قال وقال ابو يوسف عليه القضاء ولا كفارة عليه وقال الثورى استحب له ان يقضى وقال الحسن بن صالح اذا دخل الذباب جوفه فعليه القضاء وقال اصحابنا ومالك لا قضاء عليه ولا خلاف بين المسلمين ان الحيض يمنع صحة الصوم واختلفوا فى الجنب فقال عامة فقهاء الامصار لا قضاء عليه وصومه تام مع الجنابة وقال الحسن بن حى مستحب له ان يقضى ذلك اليوم وكان يقول يصوم تطوعا وان اصبح

جنبا وقال فى الحائض اذا طهرت من الليل ولم تغتسل حتى اصبحت فعليها قضاء ذلك اليوم فهذه امور منها متفق عليه فى ان الامساك عنه صوم ومنها مختلف فيه على ما بينا فالمتفق عليه هو الامساك عن الجماع والاكل والشرب فى المأكول والمشروب والاصل فيه قوله تعالى (احكم لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) الى قوله (فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل) فاباح الجماع والاكل والشرب فى ليالى الصوم من اولها الى طلوع الفجر ثم امر باتمام الصيام الى الليل وفى فحوى هذا الكلام ومضمونه حظر ما اباحه بالليل مما قدم ذكره من الجماع والاكل والشرب فثبت بحكم الآية ان الامساك عن هذه الاشياء الثلثة هو من الصوم الشرعى ولا دلالة فيه على ان الامساك عن غيرها ليس من الصوم بل هو موقوف على دلالته وقد ثبت بالسنة واتفاق علماء الامة ان الامساك عن غير هذه الاشياء من الصوم الشرعى على ما سنبينه ان شاء الله تعالى ومما هو من شرائط لزوم الصوم الشرعى وان لم يكن هو امساكا ولا صوما الاسلام والبلوغ اذ لا خلاف ان الصغير غير مخاطب بالصوم فى احكام الدنيا فان الكافر وان كان مخاطبا به معاقبا على تركه فهو فى حكم من لم يخاطب به فى احكام الدنيا فانه لا يجب عليه قضاء المتروك منه فى حال الكفر وطهر المرأة عن الحيض من شرائط تكليف صوم الشهر وكذلك العقل والاقامة والصحة وان وجب القضاء فى الثانى والعقل مختلف فيه على ما بينا من اقاويل أهل العلم فى المجنون فى رمضان والنية من شرائط صحة سائر ضروب الصوم وهو على ثلاثة انحاء صوم مستحق العين وهو صوم رمضان ونذر يوم بعينه وصوم التطوع وصوم فى الذمة فالصوم المستحق العين وصوم التطوع يجوز فيهما ترك النية من الليل اذا نواه قبل الزوال وما كان فى الذمة فغير جائز الا بتقدمة النية من الليل وقال زفر يجوز صوم رمضان بغير نية وقال مالك يكفى للشهر كله نية واحدة وانما قلنا ان بلع الحصاة ونحوها يوجب الافطار وان لم يكن مأكولا فى العادة وانه ليس بغذاء ولا دواء من قبل ان قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) قد انطوى تحته الاكل فهو عموم فى جميع ما كل ولا خلاف انه لا يجوز له بلع الحصاة مع اختلافهم فى ايجاب الافطار واتفاقهم على ان النهى عن بلع الحصاة صدر عن الآية فيوجب ذلك ان يكون مرادا بها فاقتضى اطلاق الامر بالصيام عن الاكل والشرب دخول الحصاة فيه كسائر المأكولات فمن حيث دلت الآية على وجوب القضاء فى سائر المأكولات

فهى

فهي دالة ايضا على وجوبه في اكل الحصاة * ويدل عليه ايضا قول النبي صلى الله عليه وسلم من أكل او شرب ناسيا فلا قضاء عليه وهذا يدل على ان حكم سائر ما يأكله لا يختلف في وجوب القضاء اذا أكله عمدا واما السعوط والدواء الواصل بالجائفة والآمة فالاصل فيه حديث لقيط بن صبرة عن النبي صلى الله عليه وسلم بالغ في الاستنشاق الا ان تكون صائما فامره بالمبالغة في الاستنشاق ونهاه عنها لاجل الصوم فدل ذلك على ان ما وصل بالاستنشاق الى الحلق او الى الدماغ انه يفطر لولا ذلك لما كان لنهيه عنها لاجل الصوم معنى مع امره بها في غير الصوم وصار ذلك اصلا عند ابي حنيفة في ايجاب القضاء في كل ما وصل الى الجوف واستقر فيه مما يستطاع الامتناع منه سواء كان وصوله من مجرى الطعام والشراب او من مخارق البدن التي هي خلقة في بنية الانسان او من غيرها لان المعنى في الجميع وصوله الى الجوف واستقراره فيه مع امكان الامتناع منه في العادة ولا يلزم على ذلك الذباب والدخان والغبار يدخل حلقه لان جميع ذلك لا يستطاع الامتناع منه في العادة ولا يمكن التحفظ منه باطباق الفم فان قيل فان ابا حنيفة لا يوجب بالافطار في الاحليل القضاء * قيل له انما لم يوجبه لانه كان عنده انه لا يصل الى المثانة وقد روى ذلك عنه منصوصا وهذا يدل على ان عنده ان وصل الى المثانة افطر واما ابو يوسف ومحمد فانهما اعتبرا وصوله الى الجوف من مخارق البدن التي هي خلقة في بنية الانسان واما وجه ايجاب القضاء على من استقاء عمدا دون من ذرعه القيء فان القياس ان لا يفطره الاستقاء عمدا لان الفطر في الاصل هو من الاكل وما جرى مجراه من الجماع كما قال ابن عباس انه لا يفطره الاستقاء عمدا لان الافطار مما يدخل وليس مما يخرج والوضوء مما يخرج وليس مما يدخل وكسائر الاشياء الخارجة من البدن لا يوجب الافطار بالاتفاق فكان خروج القيء بمثابتها وان كان من فعله الا انهم تركوا القياس للاثر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك ولا حظ للنظر مع الاثر والاثر الثابت هو حديث عيسى بن يونس عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذرعه القيء لم يفطر ولا قضاء عليه ومن استقاء عمدا فعليه القضاء * فان قيل خبر هشام بن حسان عن ابن سيرين في ذلك غير محفوظ وانما الصحيح من هذا الطريق في الاكل ناسيا * قيل له قد روى عيسى بن يونس الخبرين معا عن هشام بن حسان وعيسى بن يونس هو الثقة المأمون المتفق على ثبته وصدقه قد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال روى ايضا حفص بن غياث عن هشام مثله وروى الاوزاعي عن يعيش بن الوليد ان معدان بن ابي طلحة حدثه ان ابا الدرداء

حدثه ان النبي صلى الله عليه وسلم قاء فافطر قال فلقيت ثوبان فذكرت له ذلك فقال صدق وانا صببت له وضوءه وروى وهب بن جرير قال حدثنا ابي قال سمعت يحيى بن ايوب يحدث عن يزيد بن ابي حبيب عن ابي مرزوق عن حبيش عن فضالة بن عبيد قال كنت عند رسول الله ﷺ فشرب ماء فقلت يارسول الله الم تك صائما فقال بلى ولكني قئت وانما تركوا القياس في الاستقاء لهذه الآثار فان قيل قد روى ان القيء لا يفطر حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان عن زيد ابن اسلم عن رجل من اصحابه عن رجل من الصحابة ان النبي ﷺ قال لا يفطر من قاء ولا من احتلم وهو لا من احتجم قيل له قد روى هذا الحديث محمد بن ابان عن زيد بن اسلم عن ابي عبيد الله الصنابحي قال قال رسول الله ﷺ من أصبح صائما فذرعه القيء فلم يفطر ومن احتلم فلم يفطر ومن احتجم فلم يفطر فبين في هذا الحديث القيء الذي لا يوجب الافطار ولو لم يذكره على هذا البيان لكان الواجب حمله على معناه وان لا يسقط احد الحديثين بالآخر وذلك لانه متى روى عن النبي صلى الله عليه وسلم خبران متضادان وامكن استعمالهما على غير وجه التضاد استعملناهما جميعا ولم يلغ احدهما وانما قالوا انه اذا استقاء اقل من ملء فيه لم يفطره من قبل انه لا يتناوله اسم القيء ألا ترى ان من ظهر على لسانه شيء بالجشاء لا يقال انه قد تقيا وانما يتناوله هذا الاسم عند كثرته وخروجه وقد كان أبو الحسن الكرخي رحمه الله تعالى يقول في تقدير ملء الفم هو الذي لا يمكنه امساكه في الفم لكثرته فيسمى حينئذ قيا * وأما الحجامة فانما قالوا انها لا تفطر الصائم لان الاصل ان الخارج من البدن لا يوجب الافطار كالبول والغائط والعرق واللبن ولذلك لو جرح انسان او افتصد لم يفطره فكانت الحجامة قياس ذلك ولانه لما ثبت ان الامساك عن كل شيء ليس من الصوم الشرعي لم يجز لنا ان نلحق به الا ما ورد به التوقيف أو اتفقت الامة عليه وقد ورد باباحة الحجامة للصائم آثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبيد بن شريك البزاز قال حدثنا أبو الجماهر قال حدثنا عبد الله بن زيد بن أسلم عن ابيه عن عطاء ابن يسار عن أبي سعيد الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثلاث لا يفطرن الصائم القيء والاحتلام والحجامة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا حفص بن عمر قال حدثنا شعبة عن يزيد بن أبي زياد عن مقسم عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم صائما محرما وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين بن اسحاق قال حدثنا محمد بن عبد الرحمن بن سهم قال حدثنا عيسى بن يونس عن أيوب بن محمد اليماني

عن المثنى بن عبد الله عن انس بن مالك قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم صبيحة ثماني عشرة من رمضان برجل وهو يحتجم فقال عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ثم اتاه رجل بعد ذلك فساله عن الحجامة في شهر رمضان فقال اذا تبيغ باحدكم الدم فليحتجم وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن الحسن بن حبيب أبو حصين الكوفي قال حدثنا ابراهيم بن محمد بن ميمون قال حدثنا ابو مالك عن الحجاج عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس قال احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صائم فغشي عليه فلذلك كرهه وحدثنا محمد بن أبي بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا القعنبي قال حدثنا سليمان يعني ابن المغيرة عن ثابت قال قال انس ما كنا ندع الحجامة للصائم الا كراهية الجهد فان قال قائل قد روى مكحول عن ثوبان عن النبي صلى الله عليه وسلم قال افطر الحاجم والمحجوم وروى ابو قلابة عن أبي الاشعث عن شداد بن اوس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى على رجل بالبقيع وهو يحتجم وهو آخذ بيدي لثماني عشرة خلت من رمضان فقال افطر الحاجم والمحجوم * قيل له قد اختلف في صحة هذا الخبر وهو غير صحيح على مذهب أهل النقل لان بعضهم رواه عن أبي قلابة عن ابي اسماء عن ثوبان وبعضهم رواه عن ابي قلابة عن شداد بن اوس ومثل هذا الاضطراب في السند يوهنه فاما حديث مكحول فان أصله عن شيخ من الحي مجهول عن ثوبان وعلى انه ليس في قوله افطر الحاجم والمحجوم اذا أشار به الى عين دلالة على وقوع الافطار بالحجامة لان ذكر الحجامة في مثله تعريف لهما كقولك افطر القائم والقاعد وافطر زيد اذا اشرت به الى عين فلا دلالة فيه على ان القيام يفطر وعلى ان كونه زيدا يفطره كذلك قوله افطر الحاجم والمحجوم لما أشار به الى رجلين باعينهما فلا دلالة فيه على وقوع الفطر بالحجامة وجائز أن يكون شاهدهما على حال توجب الافطار من اكل أو غيره فاخبر بالافطار من غير ذكر علته وجائز أن يكون شاهدهما على غيبة منهما للناس فقال انهما أفطرا كما روى يزيد بن ابان عن انس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الغيبة تفطر الصائم وليس المعنى فيه عند الفقهاء الخروج منه وانما المراد منه ابطال ثوابه فاحتمل أن يكون ذكر افطار الحاجم والمحجوم لهذا المعنى وعلى ان الاخبار التي روينا فيها ذكر تاريخ الرخصة بعد النهي وجائز أيضا أن يكون النهي عن الحجامة كان لما يخاف من الضعف كما نهى عن الصوم في السفر حين رأى رجلا قد ظلل عليه * وأما وجه قولهم فيمن بلع شيأ بين اسنانه لم يفطره فهو ان ذلك بمنزلة اجزاء الماء الباقية في فمه بعد غسل فمه للمضمضة ومعلوم وصولها الى جوفه ولا حكم لها كذلك الاجزاء الباقية في فيه

هى بمنزلة ماوصفنا الاترى ان من اكل بالليل سويقا انه لايخلو اذا اصبح من بقاء شئ من اجزائه بين اسنانه ولم يامره احد بتقصى اخراجها بالاخلة والمضمضة فدل ذلك على أن تلك الاجزاء لاحكم لها * وأما الذباب الواصل الى جوفه من غير ارادته فانما لم يفطره من قبل ان ذلك فى العادة غير متحفظ منه الاترى انه لايؤمر باطباق الفم وترك الكلام خوفا من وصوله الى جوفه فاشبه الغبار والدخان يدخل الى حلقه فلا يفطره وليس هو بمنزلة من أوجر ماء وهو صائم مكرها فيفطر من قبل انه ليس للعادة فى هذا تاثير وانما بينا حكم وصول الذباب الى جوفه معلوما على العادة فى فتح الفم بالكلام وما كان مبنيا على العادة مما يشق الامتناع عنه فقد خفف الله عن العباد فيه قال الله (وماجعل عليكم فى الدين من حرج) * وأما الجنابة فانها غير مانعة من صحة الصوم لقوله (فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم أتموا الصيام الى الليل) فاطلق الجماع من أول الليل الى آخره ومعلوم أن من جامع فى آخر الليل فصادف فراغه من الجماع طلوع الفجر انه يصبح جنبا وقد حكم الله بصحة صيامه بقوله (ثم أتموا الصيام الى الليل) وروت عائشة وأم سلمة أن رسول الله ﷺ كان يصبح جنبا من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك وروى ابو سعيد عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث لايفطرن الصائم القئ والحجامة والاحتلام وهو يوجب الجنابة وحكم النبى عليه السلام مع ذلك بصحة صومه فدل على أن الجنابة لا تنافى صحة الصوم وقد روى ابو هريرة خبرا عن النبى ﷺ انه قال من اصبح جنبا فلا يصومن يومه ذلك الا انه لما اخبر برواية عائشة وام سلمة عن النبى ﷺ قال لا علم لى بهذا اخبرنى به الفضل بن العباس وهذا مما يوهن خبره لانه قال بديا ما انا قلت ورب الكعبة من اصبح جنبا فقد افطر محمد قال ذلك ورب الكعبة وافتى السائل عن ذلك بالافطار فلما اخبر برواية عائشة وام سلمة تبرأ من عهدته وقال لاعلم لى بهذا انما اخبرنى به الفضل وقد روى عن ابى هريرة الرجوع عن فتياه بذلك حدثنا عبد الباقى قال حدثنا اسمعيل بن الفضل قال حدثنا ابن شبابة قال حدثنا عمرو بن الهيثم قال حدثنا هشام عن قتادة عن سعيد بن المسيب ان اباهريرة رجع عن الذى كان يفتى من اصبح جنبا فلا يصوم وعلى انه لو ثبت خبر ابى هريرة احتمل ان لا يكون معارضا لرواية عائشة وأم سلمة بان يريد من اصبح على موجب الجنابة بان يصبح مخالطا لامرأته ومتى امكننا تصحيح الخبرين واستعمالهما معا استعملناهما على ما امكن من غير تعارض فان قيل جائز ان يكون رواية

عائشة وام سلمة مستعملة فيما وردت بان يكون النبي ﷺ مخصوصا بذلك دون امته لانهما اضافتا ذلك الى فعله وخبر ابى هريرة مستعمل فى سائر الناس قيل له قد عقل ابو هريرة من روايته مساواة النبي ﷺ لغيره فى هذا الحكم لانه قال حين سمع رواية عائشة وام سلمة لا علم لى بهذا وانما اخبرنى به الفضل بن العباس ولم يقل ان رواية هاتين المرأتين غير معارضة لروايتى اذ كانت روايتهما مقصورة على حال النبي ﷺ وروايتى انما هى فى غيره من الناس فهذا يبطل تاويلك وايضا فانه ﷺ مساو للامة فى سائر الاحكام الا ما خصه الله تعالى به وافرده من الجملة بتوقيف للامة عليه بقوله تعالى (فاتبعوه) وقوله (لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة)* فهذه الامور التى ذكرنا مما تعبد نافيه بالامساك عنه فى نهار رمضان هى من الصوم المراد به فى قوله تعالى (ثم اتموا الصيام الى الليل) وقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فهى اذا من الصوم اللغوى والشرعى جميعا واما ليس بامساك مما وصفنا فانما هو من شرائطه ولا يكون الامساك على الوجوه التى ذكرنا صوما شرعيا الا بوجود هذه الشرائط وذلك الاسلام والبلوغ والنية وان تكون المرأة غير حائض فمتى عدم شيء من هذه الشرائط خرج عن ان يكون صوما شرعيا واما الاقامة والصحة فهما شرط صحة لزومه ووجود المرض والسفر لا ينافى صحة الصوم وانما ينافى لزوم الصوم على جهة الوجوب ولو صاما لصح صومهما وانما قلنا البلوغ شرط فى صحة لزومه لقول النبي ﷺ رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبى حتى يحتلم ولا خلاف انه لا يلزمه سائر العبادات فكذلك الصوم وقد يؤمر به المراهق على وجه التعليم ليعتاده وليمرن عليه لقوله تعالى (قوا انفسكم واهليكم نارا) قيل فى التفسير ادبوهم وعلموهم وقد روى عن النبي ﷺ انه قال مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وليس ذلك على وجه التكليف وانما هو على وجه التعليم والتأديب واما الاسلام فانما كان شرطا فى صحة فعله لقوله (لئن اشركت ليحبطن عملك) فلا تصح له قربة الا على شرط كونه مؤمنا واما العقل فان فقدت معه النية والارادة فانما ينفى عنه صحة الصوم لعدم النية فان وجدت منه النية من الليل ثم عزب عقله لم ينف ذلك صحة صومه وانما قلنا ان النية شرط فى صحة الصوم من قبل انه لا يكون صوما شرعيا الا بان يكون فاعله متقربا به الى الله عز وجل ولا تصح القربة الا بالنية والقصد لها قال الله تعالى (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم) فاخبر عز وجل ان شرط التقوى تحرى موافقة امره ولما كان الشرط كونه متقيا فعل الصوم من المفروض لم يحصل له ذلك الا بالنية لان التقوى لا تحصل له الا

بتحرى موافقة امر الله والقصد اليه وقال تعالى (وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) ولا يكون اخلاص الدين له الا بقصده به اليه راغبا عن ان يريد به غيره فهذه اصول فى تعلق صحة الفروض بالنيات ولا خلاف بين المسلمين فى ان من شرط الصلاة والزكاة والحج والكفارات ايجاد النية لها لانها فروض مقصودة لاعينها فكان حكم الصوم حكمها لهذه العلة بعينها فان قيل جميع ما استدللت به على كون النية شرطا فى الصوم وفى سائر الفروض يلزمك شرط النية فى الطهارة اذ كانت فرضا من الفروض قيل له ليس ذلك على ماظننت لان الطهارة ليست فرضا مقصودا لعينها وانما المقصود غيرها وهى شرط فيه فقيل لنا لا تصلوا الا بطهارة كما قيل لا تصلوا الا بطهارة من نجاسة ولا تصلوا الا بستر العورة فليست هذه الاشياء مفروضة لانفسها فلم يلزم ايجاد النية لها الا ترى ان النية نفسها لما كانت شرطا لغيرها ولم تكن مفروضة لنفسها صحت بغير نية توجد لها فانفصل بما ذكرنا حكم الفروض المقصودة لاعيانها وحكم ما جعل منها شرطا لغيره وليس هو بمفروض لنفسه فلما كانت الطهارة بالماء شرطا لغيرها وليست ايضا ببدل عن سواها لم يلزم فيها النية ولا يلزم على هذا ايجابنا النية فى التيمم لانه بدل عن غيره فلا يكون طهوراً الا بانضمام النية اليه اذ ليس هو طهوراً فى نفسه بل هو بدل عن غيره ولم يختلف الامة فى ان كل صوم واجب فى الذمة فشرط صحته ايجاد النية له فوجب ان يكون كذلك حكم صوم رمضان فى كون النية شرطا لصحته وشبه زفر صوم رمضان بالطهارة فى اسقاط النية لهما من قبل ان الطهارة مفروضة فى اعضاء بعينها فكان الصوم مشبها لها فى كونه مفروضا فى وقت مستحق العين له وهذا عند سائر الفقهاء ليس كذلك لان العلة التى ذكرها للطهارة غير موجودة فى الصوم اذ جعل علة الطهارة انها مفروضة فى موضع بعينه وهذا المعنى غير موجود فى الصوم لانه غير موضوع فى موضع بعينه وانما هو موضوع فى وقت معين لا فى موضع معين وعلى ان هذه العلة منتقضة بالطواف لانه مفروض فى موضع معين ولو عدا رجل خلف غريم له يوم النحر حول البيت لم يكن طائفا طواف الزيارة وكذلك لو كان يسقى الناس هناك وبين الصفا والمروة لم يجزه ذلك من الواجب فاذا كانت هذه العلة غير موجبة للحكم فى معلولها من الطواف والسعى فبان لا يوجب حكمها فيما ليست فيه موجودة اولى وعلى ان الطهارة مخالفة للصوم لما بينا من انها غير مفروضة لنفسها وانما هى شرط لغيرها الا على وجه البدل فلم تجب ان تكون النية شرطا فيها كانه قيل لا تصل الا وانت طاهر من الحدث ومن النجاسة ولا

تصل

تصل الامستور العورة وليس شرط غسل النجاسة وستر العوره النية كذلك الطهارة بالماء واما الصوم فانه مفروض مقصود لعينه كسائر الفروض التي ذكرنا فوجب ان يكون شرط صحته ايجاد النية له ومعنى آخر وهو انا قد علمنا ان الصوم على ضربين منه الصوم اللغوى ومنه الصوم الشرعى وان احدهما انما ينفصل من الآخر بالنية مع ما قدمنا من شرائطه ومتى لم توجد له النية كان صوما لغويا لاحظ فيه للشرع فلذلك وجب اعتبار النية فى صوم رمضان ألا ترى ان من امسك فى يوم من غير رمضان عما يمسك عنه الصائم ولم يكن له نية الصوم ان صومه ذلك لا يكون صوم شرع وصوم التطوع مشبه لصوم مضان فى جواز ترك النية له من الليل فلما لم يكن صائما متطوعا بالامساك دون النية وجب ان يكون صوم رمضان كذلك ويلزم زفر ان يجعل المغمى عليه اياما فى رمضان اذا لم يأكل ولم يشرب صائما لوجود الامساك وهذا ان التزمه قائل كان قائلا قولا مستشنعا وانما قلنا انه يحتاج الى ايجاد النية كل يوم امامن الليل او قبل الزوال من قبل انا قد بينا ان صوم رمضان لا يصح الا بنية ومن حيث افتقر الى نية فى اول الشهر وجب ان يكون اليوم الثانى مثله لانه يخرج بالليل من الصوم ومتى خرج منه احتاج فى دخوله فيه الى نية وقال مالك مالم يكن وجوبه معينا من الصيام لم يصح الا بنية من الليل وما كان وجوبه فى وقت بعينه كان يعلمه ذلك الوقت صائما واستغنى عن نية الصيام بذلك فاذا قال لله على ان اصوم شهر امتتابعا فصام اول يوم انه يجزيه باقى الايام بغير نية وهو قول الليث بن سعد وقال الثورى فى صوم التطوع اذا نواه فى آخر النهار اجزأه قال وقال ابراهيم النخعى له اجر مايستقبل وهو مذهب الحسن بن صالح وقال الثورى يحتاج فى صوم رمضان ان ينويه من الليل وقال الاوزاعى يجزيه نية صوم رمضان بعد نصف النهار وقال الشافعى لا يجزى كل صوم واجب رمضان وغيره الا بنية من الليل ويجزى صوم التطوع بنية قبل الزوال فاما الدلالة على بطلان قول من اكتفى بنية واحدة للشهر كله فهو ما قدمنا من افتقار صوم اليوم الثانى الى الدخول فيه والدخول فى الصوم لا يصح الا بنية فوجب ان يكون شرط اليوم الثانى ايجاد النية كاليوم الاول فان قيل يكتفى بالنية الاولى وهى نية لجميع الشهر كما يجتزئ فى الصلاة بنية واحدة فى اولها ولا يحتاج الى تجديد النية لكل ركعة والمعنى الجامع بينهما ان الصلاة الواحدة لا تتخلل ركعاتها صلاة اخرى غيرها كما لا يتخلل صيام شهر رمضان صيام من غيره قيل له لو جاز ان يكتفى بنية واحدة للشهر لجاز ان يكتفى بها لعمره كله فلما بطل هذا واحتاج الى نية لاول يوم لم يجز ان تكون تلك النية لسائر ايام

الشهر كما لا يجوز ان تكون لسائر عمره واما تشبيهه بالصلاة فلا معنى له لان الصلاة انما
اكتفى فيها بنية واحدة لان الجميع مفعول بتحريمة واحدة ألا ترى انه لا يصح بعضها
دون بعض فكانت الركعات كلها مبنية على تلك التحريمة ألا ترى انه متى ترك ركعة حتى
خرج منها بطلت صلاته كلها وانه لو ترك صوم يوم من رمضان بان افطر فيه لم يبطل عليه
صوم سائر الشهر ومن جهة اخرى انه لا يخرج من الصلاة بفعل الركعة الاولى فلم يحتج
الى نية أخرى اذ النية انما يحتاج اليها للدخول فيها فاما الصوم فانه اذا دخل الليل خرج
من الصوم ولذلك قال النبي ﷺ اذا اقبل الليل من ههنا وغابت الشمس فقد أفطر الصائم
فاحتاج بعد الخروج من صوم اليوم الاول الى الدخول فى اليوم الثانى فلم يصح له ذلك
الا بالنية المتجددة * وانما أجاز أصحابنا ترك النية من الليل فى كل صوم مستحق العين
اذا نواه قبل الزوال لقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وهذا قد شهد الشهر
فواجب أن يكون مأموراً بصومه وواجب أن يجزيه اذا فعل ما أمر به ومن جهة السنة
وهو ماروى عن النبي ﷺ أنه بعث الى أهل العوالى يوم عاشوراء فقال من أكل
فليمسك ومن لم يأكل فليصم بقية يومه وقد روى أنه أمر الآكلين بالقضاء * حدثنا
عبد الباقى بن قانع قال حدثنا أحمد بن على بن مسلم قال حدثنا محمد بن منهال قال حدثنا
يزيد بن ربيع قال حدثنا شعبة عن قتادة عن عبد الرحمن بن سلمة عن عمه قال أتيت النبى
ﷺ يوم عاشوراء فقال أصمتم يومكم هذا قالوا لا قال فاتموا يومكم هذا واقضوا فدل
ذلك على معنيين أحدهما أن صوم يوم عاشوراء كان فرضاً ولذلك أمر بالقضاء من أكل
والثانى أنه فرق بين الآكلين ومن لم يأكل فامر الآكلين بالامساك والقضاء والذين
لم يأكلوا بالصوم فدل ذلك على أن من الصوم ما كان مفروضاً فى وقت بعينه فجائز ترك
النية من الليل لانه لو كان شرط صحته ايجاد النية له من الليل لما أمرهم بالصيام ولكانوا
حينئذ بمنزلة الآكلين فى باب امتناع صحة صومهم ووجوب القضاء عليهم فثبت بما
وصفنا أنه ليس شرط صحة الصوم المستحق العين وجود النية له من الليل وانه جائز له
أن يبتدىء النية له فى بعض النهار * فان قيل انما جاز ترك النية له من الليل لان الفرض لم
يكن تقدم قبل ذلك الوقت وانما هو فرض مبتدأ لزمهم فى بعض النهار فلذلك أجزى له
مع ترك النية من الليل وأما بعد ثبوت فرض الصوم فغير جائز الا أن يوجد له نية من
الليل قيل له لو كان ايجاد النية من الليل من شرائط صحته لوجب أن يكون عدمها مانعاً
صحته كما انه لما كان ترك الاكل من شرائط صحة الصوم كان وجوده مانعاً منه وان
لا يختلف فى ذلك حكم الفرض المبتدأ فى بعض النهار وحكم ما تقدم فرضه فلما أمر النبى

صلى

صلى الله عليه وسلم الآكلين بالامساك وأمرهم مع ذلك بالقضاء لان ترك الاكل من شرط صحته ولم يأمر تاركي النية من الليل بالقضاء وحكم لهم بصحة صومهم اذا ابتدأوه في بعض النهار ثبت بذلك أن ايجاد النية من الليل ليس بشرط في الصوم المستحق العين وصار ذلك أصلا في نظائره مما يوجبه الانسان على نفسه من الصوم في وقت بعينه أنه يصح بنية يحدثها بالنهار قبل الزوال * فان قيل فرض صوم عاشوراء منسوخ برمضان فكيف يستدل بالمنسوخ على صوم ثابت الحكم مفروض * قيل له انه وان نسخ فرضه فلم ينسخ دلالته فيما دلت عليه من نظائره ألا ترى ان فرض التوجه الى بيت المقدس قد نسخ ولم ينسخ بذلك سائر احكام الصلاة وكذلك قد نسخ فرض صلاة الليل ولم ينسخ سائر احكام الصلاة ولم يمنع نسخهما من الاستدلال بقوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) في اثبات التخيير في ايجاب القراءة بما شاء منه وان كان ذلك نزل في شأن صلاة الليل وانما قالوا انه يجزى ان ينويه قبل الزوال ولا يجوز بعده لما روى في بعض الاخبار ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث الى أهل العوالى فقال من تغدى منكم فيمسك ومن لم يتغد فليصم والغداء على ماقبل الزوال ثم لا يخلو ذكر الغداء من وجهين اما ان يكون قال ذلك بالغداء قبل الزوال او بين لهم ان جواز النية متعلق بوجودها قبل الزوال في وقت يسمى غداء والا كان اقتصر على ذكر الاكل دون ذكر الغداء لو كان حكم ماقبل الزوال وبعده سواء فلما اوجب ان يكسو هذا اللفظ فائدته لئلا يخلو كلام النبي صلى الله عليه وسلم عن فائدة وجب ان يختلف حكم نيته قبل الزوال وبعده * وانما أجازوا ترك النية من الليل في صوم التطوع بما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا اسماعيل بن الفضل بن موسى قال حدثنا مسلم بن عبد الرحمن السلمي البلخي قال حدثنا عمر بن هارون عن يعقوب بن عطاء عن ابيه عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصبح ولم يجمع للصوم فيبدو له فيصوم قالت عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم يأتينا فيقول هل عندكم من طعام فان كان والا قال فانى اذا صائم * فان قيل اذا لم يعزم النية من الليل حتى اصبح فقد وجد غير صائم في بعض النهار فكان بمنزلة الآكل فلا يصح له صوم يومه * قيل له قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ابتداء صوم التطوع في بعض النهار واتفق الفقهاء عليه ولم يجعلوا مامضى من النهار عاريا من نية متقدمة مانعا من صحة صومه ولم يكن ذلك بمنزلة الاكل في اول النهار في منع صحة صوم التطوع فكذلك عدم نية الصوم في المستحق العين من الصيام لا يمنع ابتداء صومه ولا يكون عدم النية في اوله بمنزلة وجود الاكل فيه كما لم يكن ذلك حكمه في التطوع وايضا فلو نوى الصوم من الليل ثم عزبت نيته لم يكن عزوب نيته مانعا من صحة صومه ولم يكن شرط بقائه

استصحاب النية له فلذلك جاز ترك النية فى اول النهار لبعض من الصوم على حسب قيام الدلالة عليه ولا يمنع ذلك صحة صومه ولو ترك الاكل فى اول النهار ثم اكل فى آخره كان ذلك مبطلا لصومه ولم يكن وجود الاكل بمنزلة عزوب النية فاستوى حكم الاكل فى الابتداء والبقاء واختلف ذلك فى حكم النية فلذلك اختلفا ولم يمتنع ان يكون غير فاو للصوم فى اوله ثم ينويه فى بعض النهار فيكون ما مضى من اليوم محكوما له بحكم الصوم كما يحكم له بحكم الصوم مع عزوب النية * فان قيل لما لم يصح له الدخول فى الصلاة الا بنية مقارنة لها كان كذلك حكم الصوم * قيل له هذا غلط لانه لا خلاف بين المسلمين فى جواز صوم من نواه من الليل ثم نام فاصبح نائما وان صومه تام صحيح من غير مقارنة نية الصوم بحال الدخول ولو نوى الصلاة ثم اشتغل عنها ثم تحرم بالصلاة لم تصح الا بنية يحدثها عند ارادته الدخول فلما لم يكن شرط الدخول فى الصوم مقارنة النية له عند الجميع وكان شرط الدخول فى الصلاة مقارنة النية لم يجز ان يحكم له بحكم الصلاة الا بعد وجود نية الدخول فى ابتدائها ولم يجز اعتبار الصوم بالصلاة فى حكم النية وأيضا قد ثبت عن النبي ﷺ انه كان يبتدىء صوم التطوع فى بعض النهار واتفق الفقهاء على تلقى هذا الخبر بالقبول واستعمالهم له واتفقوا ايضا انه لا يصح له الدخول فى صلاة التطوع الا بنية تقارنها فعلمنا ان نية الصوم غير معتبرة بنية الصلاة من الوجه الذى ذكرت واما ما كان من الصوم الواجب فى الذمة غير مفروض فى وقت معين فانه لا يجوز ترك النية فيه من الليل والاصل فيه حديث حفصة عن النبي ﷺ انه قال لا صيام لمن يعزم عليه من الليل وكان عموم ذلك يقتضى ايجاب النية من الليل لسائر ضروب الصوم الا انه لما قامت الدلالة فى الصوم المستحق العين وصوم التطوع سلمناه للدلالة وخصصناه من الجملة وبقى حكم اللفظ فيما عداه ولا يختلف على ذلك صوم شهرين متتابعين وقضاء رمضان لان صوم الشهرين المتتابعين غير مستحق العين وأى وقت ابتدأ فيه فهو وقت فرضه فكان كسائر الصوم الواجب فى الذمة * والاحكام المستفادة من قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) الزام صوم الشهر من كان منهم شاهدا له وشهود الشهر ينقسم الى انحاء ثلاثة العلم به من قولهم شاهدت كذا وكذا والاقامة فى الحضر من قولك مقيم ومسافر وشاهد وغائب وان يكون من أهل التكليف على ما بينا ثم افاد من نسخ فرض ايام معدودات على قول من قال ان صوم الايام المعدودات كان فرضا غير رمضان ثم نسخ به ونسخ به ايضا التخيير بين الفدية والصوم للصحيح المقيم وافاد ان من رأى الهلال وحده فعليه صومه وحكم اخر وهو ان من علم بالشهر بعد ما اصبح او كان مريضا فبرأ

ولم يأكل ولم يشرب اومسافرا قدم فعليهم صومه اذهم شاهدون للشهر وافاد ان فرض الصيام مخصوص بمن شهد الشهر دون غيره وان من ليس من أهل التكليف او ليس بمقيم او لم يعلم به فغير لازم له وافاد تعيين الشهر لهذا الفرض حتى لا يجوز تقديمه عليه ولا تأخيره عنه لمن شهده وافاد ان مراده بعض الشهر لا جميعه فى شرط لزوم الصوم وان الكافر اذا اسلم فى بعضه والصبى اذا بلغ فعليهما صوم بقية الشهر وافاد ان من نوى بصيامه تطوعا اجزأه لورود الامر مطلقا بفعل الصوم غير مخصوص بصفة ولا مقيد بشرط فاقتصر جوازه على أى وجه صامه ويحتج به من يقول انه اذا صام وهو غير عالم بالشهر لم يجزه ويحتج به ايضا من يقول اذا طرىء عليه شهر رمضان وهو مقيم ثم سافر لم يفطر لقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فهذا الذى حضر فامن ذكر فوائد قوله (فمن شهد منكم الشهر) ولا ندفع ان يكون فيه عدة فوائد غيرها لم يحط علمنا بها وعسى ان نقف عليها فى وقت غيره او يستنبطها غيرنا واما ما تضمنه قوله (فليصمه) فهو ما قدمنا ذكره من الامور التى امرنا بالامساك عنها فى حال الصوم منها متفق عليه ومنها مختلف فيه وما قدمناه من ذكر شرائطه وان لم يكن صوما فى نفسه وقد تقدم بيان حكم المريض والمسافر بعون الله وكرمه

(باب كيفية شهود الشهر)

قال الله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقال تعالى (يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج) وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سليمان ابن داود قال حدثنا حماد عن ايوب عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الشهر تسع وعشرون ولا تصوموا حتى تروه ولا تفطروا حتى تروه فان غم عليكم فاقدروا له قال وكان ابن عمر اذا كان شعبان تسعا وعشرين نظر له فان رؤى فذلك وان لم ير ولم يحل دون منظره سحاب أو قترة اصبح مفطرا وان حال دون منظره سحاب أو قترة اصبح صائما قال وكان ابن عمر يفطر مع الناس ولا يأخذ بهذا الحساب * قال أبو بكر قول رسول الله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته موافق لقوله تعالى (يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج) واتفق المسلمون على معنى الآية والخبر فى اعتبار رؤية الهلال فى ايجاب صوم رمضان فدل ذلك على أن رؤية الهلال هى شهود الشهر وقد دل قوله (يسئلونك عن الاهلة) على أن الليلة التى يروى فيها الهلال من الشهر المستقبل دون الماضى * وقد اختلف فى معنى قول النبى

صلى الله عليه وسلم فان غم عليكم فاقدروا له فقال قائلون اراد به اعتبار منازل القمر فان كان فى موضع القمر لولم يحل دونه سحاب وقترة ورؤى يحكم له بحكم الرؤية فى الصوم والافطار وان كان على غير ذلك لم يحكم له بحكم الرؤية وقال آخرون فعدوا شعبان ثلاثين يوما اما التأويل الاول فساقط الاعتبار لامحالة لايجابه الرجوع الى قول المنجمين ومن تعاطى معرفة منازل القمر ومواضعه وهو خلاف قول الله تعالى (يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس) فعلق الحكم فيه برؤية الاهلة ولما كانت هذه عبادة تلزم الكافة لم يجز أن يكون الحكم فيه متعلقا بما لا يعرفه الا خواص من الناس ممن عسى لا يسكن الى قولهم والتأويل الثانى هو الصحيح وهو قول عامة الفقهاء وابن عمر راوى الخبر وقد ذكر عنه فى الحديث انه لم يكن يأخذ بهذا الحساب وقد بين فى حديث آخر معنى قوله فاقدروا له بنص لا تاويل فيه وهو ما حدثنا عبد الباقى ابن قانع قال حدثنا محمد بن العباس المؤدب قال حدثنا شريح بن النعمان قال حدثنا فليح بن سليمان عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر عنده شهر رمضان فقال لا تصوموا حتى تروا الهلال فان غم عليكم فاقدروا ثلاثين فاوضح هذا الخبر معنى قوله فاقدروا بما سقط به تاويل المتأولين ويدل على بطلان تاويلهم ايضاً ما رواه حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان حال بينكم وبين منظره سحاب أو قترة فعدوا ثلاثين فامر عليه السلام بعد ثلاثين مع جواز الرؤية لو لم يحل بيننا وبينه سحاب أو قترة ولم يوجب الرجوع الى قول من يقول لو لم يحل بيننا وبينه حائل من سحاب أو غيره لرأيناه وقد روى فى ذلك ايضاً ما هو اوضح من هذا وهو ما حدثنا عبد الله بن جعفر بن احمد بن فارس قال حدثنا يونس بن حبيب قال حدثنا أبو داود الطيالسى قال حدثنا أبو عوانة عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال صوموا رمضان لرؤيته فان حال بينكم غمامة أو ضبابة فاكملوا عدة شهر شعبان ثلاثين ولا تستقبلوا رمضان بصوم يوم من شعبان فاوجب عد شعبان ثلاثين عند حدوث الحائل بيننا وبين رؤيته من سحاب او نحوه فالقائل باعتبار منازل القمر وحساب المنجمين خارج عن حكم الشريعة * وليس هذا القول مما يسوغ الاجتهاد فيه لدلالة الكتاب ونص السنة واجماع الفقهاء بخلافه وقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين هو أصل فى اعتبار الشهر ثلاثين الا أن يرى قبل ذلك الهلال فان كل شهر غم علينا هلاله فعلينا ان نعده

ثلاثين

ثلاثين هذا فى سائر الشهور التى يتعلق بها الاحكام وانما يصير الى اقل من ثلاثين برؤية الهلال ولذلك قال اصحابنا من آجر داره عشرة أشهر وهو فى بعض الشهر انه يكون تسعة أشهر بالاهلة وشهر ثلاثين يوما يكمل الشهر الاول من آخر شهر بمقدار نقصانه لان الشهر الاول ابتداؤه بغير هلال فاستوفى له ثلاثين يوما وسائر الشهور بالاهلة فلم يعتبر غيرها وقالوا لو آجره فى أول الشهر لكانت كلها بالاهلة * وقد اختلف فى الشهادة على رؤية الهلال فقال اصحابنا جميعاً تقبل فى رؤية هلال رمضان شهادة رجل عدل اذا كان فى السماء علة وان لم تكن فى السماء علة لم يقبل الا شهادة الجماعة الكثيرة التى يوجب خبرها العلم وقد حكى عن أبى يوسف انه حد فى ذلك خمسين رجلا وكذلك هلال شوال وذى الحجة اذا لم يكن بالسماء علة فان كان بالسماء علة لم يقبل فيها الا شهادة عدلين يقبل مثلهما فى الحقوق وقال مالك والثورى والاوزاعى والليث والحسن بن حى وعبيد الله لا يقبل فى هلال رمضان وشوال الا شهادة عدلين وقال المزنى عن الشافعى ان شهد على رؤية هلال رمضان عدل واحد رأيت أن اقبله للاثر فيه والاحتياط والقياس فى ذلك ان لا يقبل الا شاهدان ولا أقبل على رؤية هلال الفطر الا عدلين * قال أبو بكر انما اعتبر اصحابنا اذا لم يكن بالسماء علة شهادة الجمع الكثير الذين يقع العلم بخبرهم لان ذلك فرض قد عمت الحاجة اليه والناس مامورون بطلب الهلال فغير جائز أن يطلبه الجمع الكثير ولا علة بالسماء مع توافى هممهم وحرصهم على رؤيته ثم يراه النفر اليسير منهم ولا يراه الباقون مع صحة ابصارهم وارتفاع الموانع عنهم فاذا اخبر بذلك النفر اليسير منهم دون كافتهم علمنا انهم غالطون غير مصيبين فاما أن يكونوا رأوا خيالا فظنوه هلالا أو تعمدوا الكذب اذ جواز ذلك عليهم غير ممتنع وهذا اصل صحيح تقتضى العقول بصحته وعليه مبنى أمر الشريعة والخطأ فيه يعظم ضرره ويتوصل به الملحدون الى ادخال الشبهة على الاغمار والحشو وعلى من لم يتيقن ما ذكرنا من الاصل * ولذلك قال اصحابنا ما كان من احكام الشريعة بالناس حاجة الى معرفته فسبيل ثبوته الاستفاضة والخبر الموجب للعلم وغير جائز اثبات مثله باخبار الآحاد نحو ايجاب الوضوء من مس الذكر ومس المرأة والوضوء مما مست النار والوضوء مع عدم تسمية الله عليه فقالوا لما كانت البلوى عامة من كافة الناس بهذه الامور ونظائرها فغير جائز أن يكون فيه حكم الله تعالى من طريق التوقيف الا وقد بلغ النبى صلى الله عليه وسلم ذلك ووقف الكافة عليه واذا عرفته الكافة فغير جائز عليها ترك النقل والاقتصار على ما ينقله الواحد منهم بعد

الواحد لانهم مامورون بنقله وهم الحجة على ذلك المنقول اليهم وغير جائز لها تضييع موضع الحجة فعلمنا بذلك انه لم يكن من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف في هذه الامور ونظائرها وجائز أن يكون كان منه قول يحتمل المعاني فحمله الناقلون الافراد على الوجه الذي ظنوه دون الوجه الآخر نحو الوضوء من مس الذكر يحتمل غسل اليد على نحو قوله عليه السلام اذا استيقظ احدكم من منامه فليغسل يده ثلاثا قبل أن يدخلها في الاناء فانه لا يدري اين باتت يده وقد بينا أصل ذلك في اصول الفقه وبتضييع هذا الاصل دخلت الشبهة على قوم في اقتحامهم القول بان النبي صلى الله عليه وسلم نص على رجل بعينه واستخلفه على الامة وان الامة كتمت ذلك واخفته فضلوا واضلوا وردوا معظم شرائع الاسلام وادعوا فيه أشياء ليست لها حقيقة ولا ثبات لا من جهة نقل الجماعات ولا من جهة نقل الآحاد وطرقوا للملحدين ان يدعوا في الشريعة ماليس منها وسهلوا للاسماعيلية والزنادقة السبيل الى استدعاء الضعفة والاغمار الى أمر مكتوم زعموا حين اجابوهم الى تجويز كتمان الامامة مع عظمها في النفوس وموقعها من القلوب فحين سمحت نفوسهم بالاجابة الى ذلك وضعوا لهم شرائع زعموا انها من المكتوم وتاولوها تاويلات زعموا ان ذلك تاويل الامام فسلخوهم من الاسلام وادخلوهم في مذهب الخزمية في حال والصابئين في أخرى على حسب ماصادفوا من قبول المستجيبين لهم وسماحة انفسهم بالتسليم لهم ماادعوه وقد علمنا ان مجوز كتمان ذلك لا يمكنه اثبات نبوة النبي عليه السلام ولا تصحيح معجزاته وكذلك سائر الانبياء لان مثلهم مع كثرة عددهم واختلاف هممهم وتباعد أوطانهم اذا جاز عليهم كتمان امر الامامة فجائز عليهم ايضا التواطؤ على الكذب اذ كان مايجوز فيه التواطؤ على الكتمان فجائز فيه التواطؤ على وضع خبر لا اصل له فيوجب ذلك أن لا نامن أن يكون المخبرون بمعجزات النبي ﷺ كانوا متواطئين على ذلك كاذبين فيه كما تواطؤا على كتمان النص على الامام ومن جهة أخرى ان الناقلين لمعجزات النبي ﷺ هم الذين زعمت هذه الفرقة الضالة انها كفرت وارتدت بعد موت النبي ﷺ بكتمانها أمر الامام وان الذين لم يرتدوا منهم كانوا خمسة أوستة وخبر هذا القدر من العدد لا يوجب العلم ولا تثبت به معجزة وخبر الجم الغفير والجمهور الكثير منهم غير مقبول عندهم لجواز اجتماعهم عندهم على الكذب فصار صحة النقل مقصورة على العدد اليسير فلزمهم دفع معجزات النبي صلى الله عليه وسلم وابطال نبوته * فان قيل امر الاذان والاقامة ورفع اليدين في تكبير الركوع وتكبيرات العيدين وأيام

التشريق

التشريق مما عمت البلوى به وقد اختلفوا فيه فكل من يروى عن النبى ﷺ فيه شيأ فانما يرويه من طريق الآحاد فلا يخلو حينئذ ذلك من أحد وجهين اما أن يكون لم يكن من النبى ﷺ توقيف للكافة مع عموم الحاجة اليه وفى هذا ما يبطل اصلك الذى بنيت عليه من ان كل ما بالناس اليه حاجة عامة فلا بد أن يكون من النبى صلى الله عليه وسلم توقيف الامة عليه أو ان يكون قد كان من النبى عليه السلام توقيف للكافة على شيء بعينه فلم تنقله حين ورد الينا من طريق الآحاد وفى ذلك هدم قاعدتك ايضاً فى اعتبار نقل الكافة فيما عمت به البلوى * قيل له هذا سؤال من لم يضبط الاصل الذى بنينا عليه الكلام فى المسئلة وذلك انا قلنا ذلك فيما يلزم الكافة ويكونون متعبدين فيه بفرض لا يجوز لهم تركه ولا مخالفته وذلك مثل الامامة والفروض التى تلزم العامة واما ما ليس بفرض فهم مخيرون فى ان يفعلوا ما شاؤا منه وانما الخلاف بين الفقهاء فيه فى الافضل منه وليس على النبى ﷺ توقيفهم على الافضل مما خيرهم فيه وهذا سبيل ما ذكرت من أمر الاذان والاقامة وتكبير العيدين والتشريق ونحوها من الامور التى نحن مخيرون فيها وانما الخلاف بين الفقهاء فى الافضل منها فلذلك جاز ورود بعض الاخبار فيه من طريق الآحاد ويحمل الامر على ان النبى ﷺ قد كان منه جميع ذلك تعليما منه وجه التخيير وليس ذلك مثل ما قد وقفوا عليه وحظر عليهم مجاوزته وتركه الى غيره مع بلواهم به فالذى ذكرناه من الخبر عن رؤية الهلال اذا لم تكن بالسماء علة من الاصل الذى قدمنا ان ما عمت به البلوى فسبيل وروده اخبار التواتر الموجبة للعلم واما اذا كان بالسماء علة فان مثله يجوز خفاؤه على الجماعة حتى لا يراه منهم الا الواحد والاثنان من خلل السحاب اذا انجاب عنه لم يستره قبل أن يتبينه الآخرون فلذلك قبل فيه خبر الواحد والاثنين ولم يشترط فيه ما يوجب العلم * وانما قبل اصحابنا خبر الواحد فى هلال رمضان لما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا موسى بن اسمعيل قال حدثنا حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس انهم شكوا فى هلال رمضان مرة فارادوا ان لا يقوموا ولا يصوموا فجاء اعرابى من الحرة فشهد انه رأى الهلال فاتى به النبى ﷺ فقال اتشهد أن لا اله إلا الله وانى رسول الله قال نعم وشهد انه رأى الهلال فامر بلالا أن ينادى فى الناس فنادى فى الناس أن يقوموا وان يصوموا قال أبو داود وان يقوموا كلمة لم يقلها الا حماد بن سلمة وحدثنا محمد بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمود بن خالد وعبد الله بن عبد الرحمن السمرقندى وانا لحديثه اتقن قالا حدثنا مروان بن محمد عن عبد الله بن وهب عن

يحيى بن عبدالله بن سالم عن أبي بكر بن نافع عن أبيه عن ابن عمر قال تراءى الناس الهلال فاخبرت رسول الله ﷺ انى رأيته فصام وأمر الناس بصيامه وايضا فان صوم رمضان فرض يلزم من طريق الدين فاذا تعذر وجود الاستفاضة فيه وجب قبول اخبار الآحاد كاخبار الآحاد المروية عن النبي ﷺ فى احكام الشرع الذى ليس من شرطه الاستفاضة ولذلك قبلوا خبر المرأة والعبد والمحدود فى القذف اذا كان عدلا كما يقبل فى الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مع ما عاضد القياس من الآثار المروية فيه واما هلال شوال وذى الحجة فانهم لم يقبلوا فيه الا شهادة رجلين عدلين ممن تقبل شهادتهم فى الاحكام لما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن عبد الرحيم ابو يحيى البزاز قال أخبرنا سعيد بن سليمان قال حدثنا عباد عن أبى مالك الاشجعى قال حدثنا حسين بن الحرث الجدلى من جديلة قيس ان امير مكة خطب ثم قال عهد الينا رسول الله ﷺ ان ننسك لرؤية الهلال فان لم نره وشهد شاهدا عدل نسكنا بشهادتهما فسألت الحسين بن الحرث من أمير مكة فقال لا أدرى ثم لقينى بعد ذلك فقال هو الحرث بن حاطب اخو محمد بن حاطب ثم قال الامير ان فيكم من هو أعلم بالله ورسوله منى وشهد هذا من رسول الله ﷺ وأومأ بيده الى رجل قال الحسين فقلت لشيخ الى جنبي من هذا الذى اومأ اليه الامير قال عبدالله بن عمر وصدق كان أعلم بالله منه فقال بذلك أمرنا رسول الله ﷺ * فقوله امرنا ان ننسك لرؤية الهلال انما هو على صلاة العيد والذبح يوم النحر لوقوع اسم النسك عليهما دون صوم رمضان لان الصوم لا يتناوله هذا الاسم مطلقا وقد يتناول الصلاة والذبح ألا ترى الى قوله تعالى (ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) فجعل النسك غير الصيام والدليل على ان النسك يقع على صلاة العيد حديث البراء بن عازب أن رسول الله ﷺ قال يوم النحر ان اول نسكنا فى يومنا هذا الصلاة ثم الذبح فسمى الصلاة نسكا وقد سمى الله الذبح نسكا فى قوله (ان صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله) وفى قوله (أو صدقة أو نسك) فثبت بذلك ان قوله عهد الينا رسول الله ﷺ ان ننسك بشهادة شاهدى عدل قد انتظم صلاة العيد للفطر والذبح يوم النحر فوجب أن لا يقبل فيه أقل من شاهدين ومن جهة أخرى ان الاستظهار بفعل الفرض اولى من الاستظهار بتركه فاستظهروا للفطر بشهادة رجلين لان الامساك فيما لا صوم فيه خير من الاكل فى يوم الصوم * فان قيل فى هذا ترك الاستظهار لانه جائز أن يكون يوم الفطر وقد شهد به شاهد فاذا لم تقبل شهادته واعتبرت الاستظهار برجلين فلست تامن ان تكون صائما يوم الفطر وفيه مواقعة

المحظور وضد الاحتياط * قيل له انما حظر علينا الصوم فيه اذا علمنا انه يوم الفطر فاما اذا لم يثبت عندنا انه يوم الفطر فالصيام فيه غير محظور فاذا لم يثبت يوم الفطر ووقفنا بين فعل الصوم وتركه كان فعله أحوط من تركه لما بينا حتى يثبت انه يوم الفطر بشهادة من يقطع الحقوق بشهادته * وقوله عز وجل (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يدل على النهى عن صيام يوم الشك من رمضان لان الشاك غير شاهد للشهر اذ هو غير عالم به فغير جائز له أن يصومه عن رمضان ويدل عليه ايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا شعبان ثلاثين فحكم لليوم الذى غم علينا هلاله بانه من شعبان وغير جائز أن يصام شعبان عن رمضان مستقبل ويدل عليه ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا الفضل بن مخلد المؤدب قال حدثنا محمد بن ناصح قال حدثنا بقية عن على القرشى قال أخبرنى محمد بن عجلان عن صالح مولى التوأمة عن أبى هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم الدأدأة وهو اليوم الذى يشك فيه لا يدرى من شعبان هو ام من رمضان حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير قال حدثنا ابو خالد الاحمر عن عمرو بن قيس عن أبى اسحاق عن صلة قال كنا عند عمار فى اليوم الذى يشك فيه فاتى بشاة فتنحى بعض القوم فقال عمار من صام هذا اليوم فقد عصى ابا القاسم صلى الله عليه وسلم وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا على بن محمد قال حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا حماد عن محمد بن عمرو عن أبى سلمة عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ولا تقدموا بين يديه بصيام يوم ولا يومين الا ان يوافق ذلك صوما كان يصومه أحدكم ومعانى هذه الآثار موافقة لدلالة قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ولا يرى اصحابنا باسا بان يصومه تطوعا لان النبى ﷺ لما حكم بانه من شعبان فقد اباح صومه تطوعا وقد اختلف فى الهلال يرى نهارا فقال ابو حنيفة ومحمد ومالك والشافعى اذا رأى الهلال نهارا فهو لليلة المستقبلة ولا فرق عندهم بين رؤيته قبل الزوال وبعده وروى مثله عن على بن أبى طالب وابن عمر وعبد الله بن مسعود وعثمان بن عفان وانس ابن مالك وابى وائل وسعيد بن المسيب وعطاء وجابر بن زيد وروى عن عمر بن الخطاب فيه روايتان احداهما انه اذا رأى الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية واذا رآه بعد الزوال فهو لليلة المستقبلة وبه أخذ أبو يوسف والثورى وروى سفيان الثورى عن الركين بن الربيع عن أبيه قال كنت مع سلمان بن ربيعة ببلنجر فرأيت الهلال ضحى

فاخبرته فجاء فقام تحت شجرة فنظر اليه فلما رآه أمر الناس أن يفطروا * قال ابو بكر قال الله تعالى (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم أتموا الصيام الى الليل) وقد كان هذا الرجل مخاطبا بفعل الصوم فى آخر رمضان مراداً بقوله تعالى (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) فواجب أن يكون داخلا فى خطاب قوله (ثم أتموا الصيام الى الليل) لان الله تعالى لم يخص حالا من حال فهو على سائر الاحوال سواء رأى الهلال بعد ذلك أو لم يره ويدل عليه أيضا اتفاق الجميع على ان رؤيته بعد الزوال لم يزل عنه الخطاب باتمام الصوم بل كان داخلا فى حكم اللفظ فكذلك رؤيته قبل الزوال لدخوله فى عموم اللفظ ويدل عليه أيضا قول النبى ﷺ صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ومعلوم أن مراده صوم يستقبله بعد الرؤية والدلالة على ذلك من وجهين أحدهما استحالة الامر بصوم يوم ماض والآخر اتفاق المسلمين على انه اذا رأى الهلال فى آخر ليلة من شعبان كان عليه صيام ما يستقبل من الايام فثبت ان قوله عليه السلام صوموا لرؤيته انما هو صوم بعد الرؤية فمن رأى الهلال نهاراً قبل الزوال فى اخر يوم من شعبان لزمه صوم ما يستقبل دون ما مضى لقصور مراد النبى ﷺ على صوم يفعله بعد الرؤية وأيضا قال النبى ﷺ صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين فاوجب بذلك اعتبار الثلاثين لكل شهر يخفى علينا رؤية الهلال فيه فلو احتمل الهلال الذى رأى نهارا الليلة الماضية واحتمل الليلة المستقبلة لكان الاحتمال لذلك جاعله فى حكم ما خفى علينا رؤيته فواجب ان يعد الشهر ثلاثين يوما بقضية قوله عليه السلام فان قيل لما قال عليه السلام وافطروا لرؤيته اقتضى ظاهر الامر بالافطار اى وقت رأى الهلال فيه فلما اتفق الجميع على انه مزجور عن الافطار لرؤيته بعد الزوال خصصناه منه وبقى حكم العموم فى رؤيته قبل الزوال قيل له مراده ﷺ رؤيته ليلا بدلالة ان رؤيته بعد الزوال لا توجب له الافطار لانه رآه نهاراً وكذلك حكمه قبل الزوال لوجود هذا المعنى وايضا لو كان ذلك محمولا على حقيقته لاقتضى أن يكون ما بعد الرؤية من ذلك اليوم من شوال وما قبله من رمضان لحصول اليقين بان مراده الافطار لرؤية متقدمة لا لرؤية متأخرة عنه لاستحالة أمره بالافطار فى وقت قد تقدم الرؤية فيوجب ذلك أن يكون ما بعد الرؤية من هذا اليوم من شوال وما قبلها من رمضان فيكون الشهر تسعة وعشرين يوما وبعض يوم * وقد حكم النبى

ﷺ للشهر باحد عددين من ثلاثين أو تسعة وعشرين لقوله عليه السلام الشهر تسعة وعشرون وقوله الشهر ثلاثون واتفقت الامة على وجوب اعتقاد معنى هذا الخبر فى أن الشهر لا ينفك من أن يكون على أحد العددين اللذين ذكرنا وأن الشهور التى تتعلق بها الاحكام لا تكون الا على أحد وجهين دون أن يكون تسعا وعشرين وبعض يوم وانما النقصان والزيادة بالكسور انما يكون فى غير الشهور الاسلامية نحو شهور الروم التى منها ما هو ثمانية وعشرون يوما وربع يوم وهو شباط الا فى السنة الكبيسة فانه يكون تسعة وعشرين يوما ومنها ما هو واحد وثلاثون ومنها ما هو ثلاثون وليس ذلك فى الشهور الاسلامية كذلك فلما امتنع أن يكون الشهر الا ثلاثين يوما أو تسعة وعشرين يوما علمنا أنه لم يرد بقوله صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته الا أن يرى ليلا وانه لا اعتبار برؤيته نهارا لايجابه كون بعض يوم من هذا الشهر وبعضه من شهر غيره وأيضا فان الذى قال صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته هو الذى قال فان غم عليكم فعدوا ثلاثين ورؤيته نهارا فى معنى ما قد غمى علينا لاشتباه الامر فى كونه لليلة الماضية أو المستقبلة وذلك يوجب عده ثلاثين وأيضا قد ثبت عن النبى ﷺ أنه قال صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان حال بينكم وبينه سحاب أو قترة فعدوا ثلاثين رواه ابن عباس وقد تقدم ذكر سنده فحكم النبى ﷺ للهلال الذى قد حال بيننا وبينه حائل من سحاب بحكم ما لم ير لو لم يكن سحاب مع العلم بانه لو لم يكن بيننا وبينه حائل من سحاب لرؤى لولا ذلك لم يكن لقوله فان حال بينكم وبينه سحاب أو قترة فعدوا ثلاثين معنى لانه لو كان يستحيل وقوع العلم لنا بان بيننا وبينه حائلا من سحاب لما قال عليه السلام فان حال بينكم وبينه سحاب فعدوا ثلاثين فيجعل ذلك شرطا للعد ثلاثين مع علمه باليأس من وقوع علمنا بذلك واذا كان ذلك كذلك فقد اقتضى هذا القول من النبى ﷺ أنا متى علمنا أن بيننا وبين الهلال حائلا من سحاب لولم يكن لرأيناه أن نحكم لهذا اليوم بغير حكم الرؤية فاعتبار عدم الرؤية من الليل فيما رأيناه نهارا أولى فاوجب ذلك أن يكون حكم هذا اليوم حكم ما قبله ويكون من الشهر الماضى دون المستقبل لعدم الرؤية من الليل بل هو أضعف أمرا مما حال بيننا وبين رؤيته سحاب لان ذلك قد يحيط العلم به وهذا لا يحيط علمنا بانه من الليلة الماضية بل أحاط العلم بانا لم نره الليلة الماضية مع عدم الحائل بيننا وبينه من سحاب أو غيره والله الموفق للصواب

(باب قضاء رمضان)

قال الله تعالى (ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة) * قال الشيخ أبو بكر قد دل ما تلونا من الآية على جواز قضاء رمضان متفرقا من ثلاثة أوجه أحدها أن قوله (فعدة من أيام أخر) قد أوجب القضاء فى أيام منكورة غير معينة وذلك يقتضى جواز قضائه متفرقا ان شاء أو متتابعا ومن شرط فيه التتابع فقد خالف ظاهر الآية من وجهين أحدهما ايجاب صفة زائدة غير مذكورة فى اللفظ وغير جائز الزيادة فى النص الا بنص مثله ألا ترى انه لما أطلق الصوم فى ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجع لم يلزمه التتابع اذ هو غير مذكور فيه والآخر تخصيصه القضاء فى أيام غير معينة وغير جائز تخصيص العموم الا بدلالة والوجه الثانى قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فكل ما كان أيسر عليه فقد اقتضى الظاهر جواز فعله وفى ايجاب التتابع نفى اليسر واثبات العسر وذلك منتف بظاهر الآية والوجه الثالث قوله تعالى (ولتكملوا العدة) يعنى والله أعلم قضاء عدد الايام التى أفطر فيها وكذلك روى عن الضحاك وعبد الله بن زيد بن أسلم فاخبر الله ان الذى يريده منا اكمال عدد ما أفطر فغير سائغ لاحد أن يشترط فيه غير هذا المعنى لما فيه من الزيادة فى حكم الآية وقد بينا بطلان ذلك فى مواضع * وقد اختلف السلف فى ذلك فروى عن ابن عباس ومعاذ بن جبل وأبى عبيدة بن الجراح وأنس بن مالك وأبى هريرة ومجاهد وطاوس وسعيد بن جبير وعطاء قالوا ان شئت قضيته متفرقا وان شئت متتابعا وروى شريك عن أبى اسحق عن الحرث عن على قال اقض رمضان متتابعا فان فرقته أجزأك وروى الحجاج عن أبى اسحاق عن الحرث عن على فى قضاء رمضان قال لا يفرق وجائز أن يكون ذلك على وجه الاستحباب وانه ان فرق أجزأه كما رواه شريك وروى عن ابن عمر فى قضاء رمضان صمه كما افطرته وروى الاعمش عن ابراهيم قال كانوا يقولون قضاء رمضان متتابع وروى مالك عن حميد بن قيس المكى قال كنت أطوف مع مجاهد فسأله رجل عن صيام من أفطر فى رمضان أيتابع قلت لا فضرب مجاهد فى صدرى وقال انها فى قراءة أبى متتابعات وقال عروة بن الزبير يتابع وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والاوزاعى والشافعى ان شاء تابع وان شاء فرق وقال مالك والثورى والحسن بن صالح يقضيه متتابعا أحب الينا وان فرق أجزأه فحصل من اجماع فقهاء الامصار جواز قضائه متفرقا وقد قدمنا ذكر دلالة الآية عليه * وقد روى حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن هارون بن أم هانىء أو ابن بنت هانىء أن

النبى

النبي ﷺ ناولها فضل شراب فشربت ثم قلت يارسول الله انى كنت صائمة وانى كرهت أن أرد سؤرك فقال ان كان من قضاء رمضان فصومي يوما مكانه وان كان تطوعا فان شئت فاقضيه وان شئت فلا تقضيه فأمرها رسول الله ﷺ بقضاء يوم مكانه ولم يأمرها باستئناف الصوم ان كان ذلك منه فدل ذلك على معنيين أحدهما أن التتابع غير واجب والثانى أنه ليس بأفضل من التفريق لانه لو كان أفضل منه لارشدها النبي عليه السلام اليه وبينه لها ومما يدل على ذلك من طريق النظر أن صوم رمضان نفسه غير متتابع وانما هو فى أيام متجاورة وليس التتابع من شرط صحته بدلالة أنه لو أفطر منه يوما لم يلزمه استقبال الصوم وجاز ما صام منه غير متتابع فاذا لم يكن أصله متتابعا فقضاؤه أحرى بأن لا يكون متتابعا ولو كان صوم رمضان متتابعا لكان اذا أفطر منه يوما لزمه التتابع ألا ترى أنه اذا أفطر يوما من الشهرين المتتابعين لزمه استئنافهما. فان قيل قد أطلق الله تعالى صيام كفارة اليمين غير معقود بشرط التتابع وقد شرطتم ذلك فيه وزدتم فى نص الكتاب * قيل له لانه قد ثبت أنه كان فى حرف عبد الله متتابعات وروى يزيد بن هارون قال أخبرنا ابن عون قال سألت ابراهيم عن الصيام فى كفارة اليمين فقال كان فى قراءتنا فصيام ثلاثة أيام متتابعات وروى أبو جعفر الرازى عن الربيع بن أنس عن أبى العالية قال كان أبي يقرأها فصيام ثلاثة أيام متتابعات وقد بينا ذلك مستقصى فى أصول الفقه * فان قيل لما قال الله (فعدة من أيام أخر) وكان الامر عندنا جميعا على الفور وجب أن يلزمه القضاء فى أول أحوال الامكان من غير تأخير وذلك يقتضي تعجيل قضائه يوما بعد يوم وفى وجوب ذلك الزام التتابع * قيل له ليس كون الامر على الفور من لزوم التتابع فى شىء ألا ترى ان ذلك انما يلزم على الفور على حسب الامكان وانه لو أمكنه صوم أول يوم فصامه ثم مرض فافطر لم يلزمه من كون الامر على الفور التتابع ولا استئناف اليوم الذى أفطر فيه فدل ذلك على أن لزوم التتابع غير متعلق بكون الامر بالقضاء على الفور دون المهلة وأن التتابع له صفة أخرى غيره والله أعلم

(باب فى جواز تأخير قضاء رمضان)

قال الله تعالى (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) فاوجب العدة فى أيام غير معينة فى الآية فقال أصحابنا جائز له أن يصوم أى وقت شاء ولا يحفظ عنهم رواية فى جواز تأخيره الى انقضاء السنة والذى عندى أنه لا يجوز تأخيره الى أن يدخل

رمضان آخر وهو عندي على مذهبهم وذلك لان الامر عندهم اذا كان غير موقت فهو على الفور وقد بينا ذلك في أصول الفقه واذا كان كذلك فلو لم يكن قضاء رمضان موقتا بالسنة لما جاز له التأخير عن ثاني يوم الفطر اذ غير جائز أن يلحقه التفريط بالتأخير من غير علم منه بآخر وقت وجوب الفرض الذي لا يجوز له تأخيره عنه كما لا يجوز ورود العبادة بفرض مجهول عند المأمور ثم يلحقه التعنيف واللوم بتركه قبل البيان لا فرق بينهما واذا كان كذلك وقد علمنا أن مذهبهم جواز تأخير قضاء رمضان عن أول أوقات امكان قضائه ثبت أن تأخيره موقت بمضي السنة فكان ذلك بمنزلة وقت الظهر لما كان أوله وآخره معلومين جاز ورود العبادة بفعلها من أوله الى آخره وجاز تأخيرها الى الوقت الذي يخاف فوتها بتركها الا ان آخر وقتها الذي يكون مفرطا بتأخيرها معلوم * وقد روي جواز تأخيره في السنة عن جماعة من السلف وروى يحيى بن سعيد عن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال قالت عائشة ان كان ليكون على الصوم من شهر رمضان فما استطيع أن أقضيه حتى يأتي شعبان وروي عن عمر وأبي هريرة قالا لا بأس بقضاء رمضان في العشر وكذلك عن سعيد بن جبير وقال عطاء وطاوس ومجاهد اقض رمضان متى شئت فهؤلاء السلف قد اتفقوا على جواز تأخيره عن أول أوقات امكان قضائه. وقد اختلف الفقهاء فيمن أخر القضاء حتى حضر رمضان آخر فقال أصحابنا جميعا يصوم الثاني عن نفسه ثم يقضي الاول ولا فدية عليه وقال مالك والثوري والشافعي والحسن بن صالح ان فرط في قضاء الاول أطعم مع القضاء كل يوم مسكينا وقال الثوري والحسن بن حي لكل يوم نصف صاع بر وقال مالك والشافعي كل يوم مدا وان لم يفرط بمرض أو سفر فلا اطعام عليه وقال الاوزاعي اذا فرط في قضاء الاول ومرض في الآخر حتى انقضى ثم مات فانه يطعم عن الاول لكل يوم مدين مدا للتضييع ومدا للصيام ويطعم عن الآخر مدا مدا لكل يوم واتفق من تقدم ذكر قوله قبل الاوزاعي أنه اذا مرض في رمضان ثم مات قبل أن يصح أنه لا يجب أن يطعم عنه * وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي قال حدثنا ابراهيم بن اسحاق الضبي قال حدثنا قيس عن الاسود بن قيس عن أبيه عن عمر بن الخطاب قال كان رسول الله ﷺ لا يرى بأسا بقضاء رمضان في ذي الحجة * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا يحيى بن اسحاق قال حدثنا ابن لهيعة عن الحرث بن يزيد عن أبي تميم الجيشاني قال جمعنا المجلس بطرابلس ومعنا هبيب بن معقل الغفاري وعمرو بن العاص صاحبا

رسول

رسول الله ﷺ فقال عمرو أفصل رمضان وقال الغفاري لا نفرق بين رمضان فقال عمرو نفرق بين قضاء رمضان انما قال الله تعالى (فعدة من أيام أخر) * وحدثنا عبد الله بن عبد ربه البغلاني قال حدثنا عيسى بن أحمد العسقلاني قال حدثنا بقية عن سليمان بن أرقم عن الحسن عن أبي هريرة قال قال رجل يا رسول الله على أيام من رمضان أفأفرق بينه قال نعم أرأيت لو كان عليك دين فقضيته متفرقا أكان يجزيك قال نعم قال فان الله أحق بالتجاوز والعفو * فهذه الاخبار كلها تنبيء عن جواز تأخير قضاء رمضان عن أول وقت امكان قضائه وقد روى عن جماعة من الصحابة ايجاب الفدية على من أخر قضاء رمضان الى العام القابل منهم ابن عباس روى عن يزيد بن هارون عن عمرو بن ميمون بن مهران عن ابيه قال جاء رجل الى ابن عباس فقال مرضت رمضانين فقال ابن عباس استمر بك مرضك او صححت فيما بينهما قال بل صححت فيما بينهما قال أكان هذا قال لا قال فدعه حتى يكون فقام الى اصحابه فاخبرهم فقالوا ارجع فاخبره انه قد كان فرجع هو او غيره وسأله فقال أكان هذا قال نعم قال صم رمضانين واطعم ثلاثين مسكينا وقد روى روح ابن عبادة عن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر في رجل فرط في قضاء رمضان حتى ادركه رمضان آخر قال يصوم الذي ادركه ويطعم عن الاول كل يوم مدا من بر ولا قضاء عليه وهذا يشبه مذهبه في الحامل انها تطعم ولا قضاء عليها مع ذلك وقد روى عن ابي هريرة مثل قول ابن عباس وقد روى عن ابن عمر في ذلك قول آخر روى حماد بن سلمة عن ايوب وحميد عن ابي يزيد المدني ان رجلا احتضر فقال لاخيه ان لله على دينا وللناس على دين فابدأ بدين الله فاقضه ثم اقض دين الناس ان على رمضانين لم اصمهما فسأل ابن عمر فقال بدنتان مقلدتان فسأل ابن عباس واخبره بقول ابن عمر فقال يرحم الله اباعبد الرحمن ماشان البدن وشأن الصوم اطعم عن اخيك ستين مسكينا قال ايوب وكانوا يرون انه قد كان صح بينهما وذكر الطحاوي عن ابن ابي عمران قال سمعت يحيى بن اكثم انه يقول وجدته يعني وجوب الاطعام عن ستة من الصحابة ولم اجد لهم من الصحابة مخالفا وهذا جائز ان يريد به من مات قبل القضاء * وقوله تعالى (فعدة من ايام اخر) قد دل على جواز التفريق وعلى جواز التأخير وعلى ان لا فدية عليه لان في ايجاب الفدية مع القضاء زيادة في النص ولا تجوز الزيادة في النص الا بنص مثله وقد اتفقوا على ان تأخيره الى آخر السنة لا يوجب الفدية وان الآية انما اوجبت قضاء العدة دون غيرها من الفدية ومعلوم ان قضاء العدة في السنة الثانية واجب بالآية فغير جائز ان يكون المراد في بعض

ما انتظمته الآية القضاء دون الفدية وفى بعضه القضاء والفدية مع دخولهما فيها على وجه واحد ألا ترى انه غير جائز ان يكون على بعض السراق المراد بالآية القطع وزيادة غرم وكذلك لا يجوز ان يكون بعضهم لا يقطع الا فى عشرة وبعضهم يقطع فيما دونها كذلك لا يجوز ان يكون بعض المرادين بقوله (فعدة من ايام اخر) مخصوصا بايجاب القضاء دون الفدية وبعضهم مرادا بالقضاء والفدية * ومن جهة اخرى انه غير جائز اثبات الكفارات الا من طريق التوقيف او الاتفاق وذلك معدوم فيما وصفنا فلم يجز اثبات الفدية قياسا وايضا فان الفدية ما اقام مقام الشيء واجزأ عنه فانما يختص وجوبها بمن لا يجب عليه القضاء كالشيخ الكبير ومن مات مفرطا قبل ان يقضى فاما اجتماع الفدية والقضاء فممتنع على ما بينا فى باب الحامل والمرضع فمذهب ابن عمر فى هذا اظهر فى ايجابه الفدية دون القضاء من مذهب من جمعهما ومن حديث ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم الذى قدمنا ذكره على ان تأخيره لا يوجب الفدية من وجهين احدهما انه لم يذكر الفدية عند ذكر التفريق ولو كان تأخيره يوجب الفدية لبينه صلى الله عليه وسلم والثانى تشبيهه اياه بالدين ومعلوم ان تاخير الدين لا يلزمه شيئا غير قضائه فكذلك ما شبهه به من قضاء رمضان فان قيل لما اتفقنا على انه منهى عن تاخيره الى العام القابل وجب ان يجعل مفرطا بذلك فيلزمه الفدية كما لو مات قبل ان يقضيه لزمته الفدية بالتفريط . قيل له ان التفريط لا يلزمه الفدية وانما الذى يلزمه الفدية فوات القضاء بعد الامكان بالموت والدليل على ذلك انه لو اكل فى رمضان متعمدا كان مفرطا واذا قضاه فى تلك السنة لم تلزمه الفدية عند الجميع فدل ذلك على ان حصول التفريط منه ليس بعلة لايجاب الفدية . وحكى على بن موسى القمى ان داود الاصفهانى قال يجب على من افطر يوما من رمضان لعذر ان يصوم الثانى من شوال فان ترك صيامه فقد اثم وفرط فخرج بذلك عن اتفاق السلف والخلف معا وعن ظاهر قوله تعالى (فعدة من ايام اخر) وقوله (ولتكملوا العدة) وخالف السنن التى روينا عن النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك قال على بن موسى سألته يوما فقلت له لم قلت ذلك قال لانه ان لم يصم اليوم الثانى من شوال فمات فكل أهل العلم يقولون انه آثم مفرط فدل ذلك على ان عليه ان يصوم ذلك اليوم لانه لو كان موسعا له ان يصومه بعد ذلك ما لزمه التفريط ان مات من ليلته قال فقلت له ما تقول فى رجل وجب عليه عتق رقبة فوجد رقبة تباع بثمن موافق هل له ان يتعداها ويشترى غيرها فقال لا فقلت لم قال لان الفرض عليه ان يعتق اول رقبة يجدها فاذا وجد رقبة

لزمه الفرض فيها واذا لزمه الفرض فى اول رقبة لم يجزه غيرها اذا كان واجدا لها فقلت فان اشترى رقبة غيرها فاعتقهـا وهو واجد للاولى فقال لا يجزيه ذلك قلت فان كان عنده رقبة فوجب عليه عتق رقبة هل يجزيه ان يشترى غيرها قال لا فقلت لان العتق صار عليـه فيها دون غيرها فقال نعم فقلت فما تقول ان ماتت هل يبطل عنه العتق كما ان من نذر ان يعتق رقبة بعينها فماتت يبطل نذره فقال لا بل عليه ان يعتق غيرها لان هذا اجماع فقلت وكذلك من وجب عليه رقبة بالاجماع ان له ان يعتق غيرها فقال عمن تحكى هذا الاجماع فقلت له وعمن تحـكى انت الاجماع الاول فقال الاجماع لا يحـكى فقلت والاجماع الثانى ايضا لا يحكى وانقطع قال ابو بكر وجميع ماقاله داود من تعيين فرض القضاء باليوم الثانى من شوال وان من وجب عليه رقبة فوجدها انه لا يتعداها الى غيرها خلاف اجماع المسلمين كلهم وما ادعاه على أهل العلم بانهم يجعلونه مفرطا اذا مات وقد اخره عن اليوم الثانى فليس كما ادعى فان من جعل له التاخير الى آخر السـنة لا يجعله مفرطا بالموت لان السنة كلها الى ان يجىء رمضان ثان وقت القضاء موسع له فى التاخير كوقت الصلاة انه لما كان موسعا عليه فى التاخير من أوله الى آخره لم يكن مفرطا بتاخيره ان مات قبل مضى الوقت فـكذلك يقولون فى قضاء رمضان فان قيل لو لم يكن مفرطا لما لزمته الفدية اذا مات قبل مضى السنة ولم يقضه . قيل له ليس لزوم الفدية علما للتفريط لان الشيخ الـكبير يلزمه الفدية مع عدم التفريط وقول داود الاجماع لا يحـكى خطا فان الاجماع يحـكى كما تحـكى النصوص وكما يحكى الاختلاف فان أراد بذلك ان كل واحد من المجمعين لا يحتاج الى حكاية اقاويلهم بعـد أن ينتشر القول عن جماعة منهـم وهم حضور يسمعون ولا يخالفون فان ذلك على ماقال ومع ذلك لا يجوز اطلاق القول بان الاجمـاع لا يحكى لان من الاجماع ما يحكى فيه أقاويل جماعتهم فيكون ما يحكيه من اجماعهم حكاية صحيحة ومنه ما يحكى أقاويل جماعة منهـم منتشرة مستفيضة مع سماع الآخرين لها وترك اظهار المخالفة فهذا أيضا اجماع يحكى اذ كان ترك الآخرين اظهار النكير والمخالفة قائما مقام الموافقة فهذان الضربان من اجمـاع الخاصة والفقهاء يحكيان جميعا واجمـاع آخر وهو ماتشـترك فيه الخاصة والعامة كاجماعهم على تحريم الزنا والربا ووجوب الاغتسال من الجنابة والصلوات الخمس ونحوها فهذه أمور قد علم اتفاق المسلمين عليها وان لم يحك عن كل واحـد منهم بعينه اعتقاده والتدين به فان عنى هذا الضرب من الاجماع فقد يسوغ أن يقال ان مثله لا يحكى وقد

يسوغ ان يقال ان هذا الضرب أيضا يحكى لعلمنا باجماع أهل الصلاة على اعتقاده والتدين به فجائز ان يحكى عنهم اعتقادهم لذلك والتدين به وأنهم مجمعون عليه كما اذا ظهر لنا اسلام رجل واظهار اعتقاده الايمان ان يحكى عنه انه مسلم وقال الله تعالى (فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار) وبالله التوفيق

(باب الصيام فى السفر)

قال الله تعالى (ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فى هذه الآية دلالة واضحة على ان الافطار فى السفر رخصة يسر الله بها علينا ولو كان الافطار فرضا لازما لزالت فائدة قوله (يريد الله بكم اليسر) فدل على ان المسافر مخير بين الافطار وبين الصوم كقوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) وقوله (فما استيسر من الهدى) فكل موضع ذكر فيه اليسر ففيه الدلالة على التخيير وروى عبد الرحيم الجزرى عن طاوس عن ابن عباس قال لا نعيب على من صام ولا على من افطر لان الله قال (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فاخبر ابن عباس ان اليسر المذكور فيه اريد به التخيير فلولا احتمال الآية لما تأولها عليه وأيضا فقال الله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ثم عطف عليه قوله (ومن كان مريضا او على سفر فعدة من أيام أخر) فلم يوجب عليه الافطار ولا الصوم والمسافر شاهد للشهر من وجهين أحدهما العلم به وحضوره والآخر انه من أهل التكليف فهذا يدل على انه من أهل الخطاب بصوم الشهر وانه مع ذلك مرخص له فى الافطار وقوله (ومن كان مريضا او على سفر فعدة من أيام أخر) معناه فافطر فعدة من أيام أخر كقوله تعالى (ومن كان مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام) المعنى فحلق ففدية من صيام ويدل على ان ذلك مضمر فيه اتفاق المسلمين على ان المريض متى صام اجزأه ولا قضاء عليه الا أن يفطر فدل على ان الافطار مضمر فيه واذا كان كذلك فذلك الضمير بعينه هو مشروط للمسافر كهو للمريض لذكرهما جميعا فى الآية على وجه العطف واذا كان الافطار مشروطا فى ايجاب العدة فمن أوجب على المسافر القضاء اذا صام فقد خالف حكم الآية واتفقت الصحابة ومن بعدهم من التابعين وفقهاء الامصار على جواز صوم المسافر غير شئ يروى عن أبى هريرة انه قال من صام فى السفر فعليه القضاء وتابعه عليه شواذ من الناس لا يعدون خلافا وقد ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم بالخبر المستفيض

الموجب للعلم بأنه صام في السفر وثبت عنه ايضا اباحة الصوم في السفر منه حديث هشام ابن عروة عن أبيه عن عائشة ان حمزة بن عمرو الاسلمي قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم أصوم في السفر فقال عليه السلام ان شئت فصم وان شئت فافطر وروى ابن عباس وابو سعيد الخدروى وانس بن مالك وجابر بن عبد الله وابو الدرداء وسلمة بن المحبق صيام النبي صلى الله عليه وسلم في السفر واحتج من أبي جواز صوم المسافر واوجب عليه القضاء بظاهر قوله (ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) قالوا فالعدة واجبة في الحالين اذ ليس في الآية فرق بين الصائم والمفطر وبما روى كعب بن عاصم الاشعرى وجابر بن عبد الله وابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس من البر الصيام في السفر وبما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي قال حدثنا ابراهيم بن منذر الحزامي قال حدثنا عبد الله بن موسى التيمي عن اسامة بن زيد عن الزهرى عن ابي سلمة بن عبد الرحمن عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصائم في السفر كالمفطر في الحضر وبما روى انس بن مالك القشيرى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع فاما الآية فلا دلالة لهم فيها بل هي دالة على جواز صوم المسافر لما بينا وأما ماروى عن النبي عليه السلام انه قال ليس من البر الصيام في السفر فانه كلام خرج على حال مخصوصة فهو مقصور الحكم عليها وهي ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال ابو الوليد الطيالسي قال حدثنا شعبة عن محمد بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارة عن محمد بن عمرو ابن الحسن عن جابر بن عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلا يظلل عليه والزحام عليه فقال ليس من البر الصيام في السفر فجائز أن يكون كل من روى ذلك فانما حكى ماذكره النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الحال وساق بعضهم ذكر السبب وحذفه بعضهم واقتصر على حكاية قوله عليه السلام وقد ذكر ابو سعيد الخدرى في حديثه انهم صاموا مع النبي صلى الله عليه وسلم عام الفتح في رمضان ثم انه قال لهم انكم قد دنوتم من عدوكم والفطر اقوى لكم فافطروا فكانت عزيمة من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابو سعيد ثم لقد رأيتني أصوم مع النبي صلى الله عليه وسلم قبل ذلك وبعد ذلك حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا أحمد بن صالح قال حدثنا ابن وهب قال حدثني معاوية عن ربيعة بن يزيد انه حدثه عن قزعة قال سألت أبا سعيد الخدرى عن صيام رمضان في السفر وذكر الحديث فذكر أيضا في هذا الحديث علة

امره بالافطار وانها كانت لانه اقوى لهم على قتال عدوهم وذلك لان الجهاد كان فرضا عليهم ولم يكن فعل الصوم فى السفر فرضا فلم يكن جائزاً لهم ترك الفرض لاجل الفضل واما حديث أبى سلمة بن عبد الرحمن عن أبيه فان اباسلمة ليس له سماع من أبيه فكيف يجوز ترك الاخبار المتواترة فى جواز الصوم بحديث مقطوع لا يثبت عند كثير من الناس ومع ذلك فجائز ان يكون كلاما خرج على سبب وهو حال لزوم القتال مع العلم بالعجز عنه مع فعل الصوم فكان حكمه مقصوراً على تلك الحال لمخالفة أمر النبى ﷺ ولما يؤدى اليه من ترك الجهاد واما قوله ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع فانما يدل على أن الفرض لم يتعين عليه لحضور الشهر وان له ان يفطر فيه ولا دلالة فيه على نفي الجواز اذا صامه كما لم ينف جواز صوم الحامل والمرضع * وقال اصحابنا الصوم فى السفر أفضل من الافطار وقال مالك والثورى الصوم فى السفر أحب الينا لمن قوى عليه وقال الشافعى ان صام فى السفر أجزاه ومما يدل على أن الصوم فيه أفضل قوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام اخر) الى قوله (وان تصوموا خير لكم) وذلك عائد الى جميع المذكور فى الآية اذ كان الكلام معطوفا بعضه على بعض فلا يخص شيء منه الا بدلالة فاقتضى ذلك أن يكون صوم المسافر خيراً له من الافطار * فان قيل هو عائد على ما يليه دون ما تقدمه وهو قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) . قيل له لما كان قوله (كتب عليكم الصيام) خطابا للجميع من المسافرين والمقيمين فواجب أن يكون قوله (وان تصوموا خير لكم) خطابا للجميع من شمله الخطاب فى ابتداء الآية وغير جائز الاقتصار به على البعض وايضا فقد ثبت جوازه عن الفرض بما قدمناه وما كان كذلك فهو من الخيرات وقال الله (فاستبقوا الخيرات) مدح قوما فقال (انهم كانوا يسارعون فى الخيرات) فالمسارعة الى فعل الخيرات وتقديمها افضل من تاخيرها وايضا فعل الفروض فى أوقاتها أفضل من تاخيرها الى غيرها وايضاً قال النبى ﷺ من اراد أن يحج فليعجل فامر النبى ﷺ بتعجيل الحج فكذلك ينبغى أن يكون سائر الفرائض المفعولة فى وقتها أفضل من تاخيرها عن وقتها وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عقبة بن مكرم قال حدثنا أبو قتيبة قال حدثنا عبد الصمد بن حبيب بن عبد الله الازدى قال حدثنى حبيب بن عبد الله قال سمعت سنان بن سلمة بن المحبق الهذلى يحدث عن

أبيه قال قال رسول الله ﷺ من كانت له حمولة يأوى الى شبع فليصم رمضان حيث ادركه وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا نصر بن المهاجر قال حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث قال حدثنا عبد الصمد بن حبيب قال حدثنى أبى عن سنان ابن سلمة عن سلمة بن المحبق قال قال رسول الله ﷺ من ادركه رمضان فى السفر فذكر معناه فامره بالصوم فى السفر وهذا على وجه الدلالة على الافضلية لا على جهة الايجاب لانه لا خلاف ان الصوم فى السفر غير واجب عليه وقد روى عثمان بن أبى العاص الثقفى وانس بن مالك أن الصوم فى السفر أفضل من الافطار والله أعلم

باب من صام فى السفر ثم أفطر

وقد اختلف فيمن صام فى السفر ثم أفطر من غير عذر فقال اصحابنا عليه القضاء ولا كفارة وكذلك لو اصبح صائما ثم سافر فافطر اوكان مسافرا فصام وقدم فافطر فعليه القضاء فى هذه الوجوه ولا كفارة عليه وذكر ابن وهب عن مالك فى الصائم فى السفر اذا افطر عليه القضاء والكفارة وقال مرة لا كفارة وروى ابن القاسم عن مالك ان عليه الكفارة وقال لو اصبح صائما فى حضره ثم سافر فافطر فليس عليه الا القضاء وقال الاوزاعى لا كفارة على المسافر فى الافطار وقال الليث عليه الكفارة * قال أبو بكر الاصل فى ذلك ان كفارة رمضان تسقطها الشبهة فهى بمنزلة الحد والدليل على ذلك انها لا تستحق الا بمأثم مخصوص كالحدود فلما كانت الحدود تسقطها الشبهة كانت كفارة رمضان بمثابتها فاذا ثبت ذلك قلنا انه متى افطر فى حال السفر فان وجود هذه الحال مانع من وجوب الكفارة لان السفر يبيح الافطار فاشبه عقد النكاح وملك اليمين فى اباحتهما الوطىء وان كانا غير مبيحين لوطىء الحائض الا انهم متفقون على ان وجود السبب المبيح للوطىء فى الاصل مانع من وجوب الحد وان لم يبح هذا الوطىء بعينه كذلك السفر وان لم يبح الافطار بعد الدخول فى الصوم فانه يمنع وجوب الكفارة اذ كان فى الاصل قد جعل سببا لاباحة الافطار فلذلك قلنا اذا افطر وهو مسافر فلا كفارة عليه وقد روى ابن عباس وانس بن مالك وغيرهما ان النبى صلى الله عليه وسلم افطر فى السفر بعد مادخل فى الصوم وذلك لتعليم الناس جواز الافطار فيه فغير جائز فيما كان هذا وصفه ايجاب الكفارة على المفطر فيه ووجه آخر وهو انه لما لم يكن فعل الصوم مستحقا عليه فى

السفر أشبه الصائم فى قضاء رمضان أو فى صوم نذر أو كفارة فلا تجب عليه الكفارة بافطاره فيه اذ كان له بديا أن لا يصومه ولم يكن لزوم اتمامه بالدخول فيه موجبا عليه الكفارة عند الافطار فكذلك المسافر اذا صام ثم أفطر واما اذا اصبح مقيما ثم سافر فافطر فهو كما وصفنا من وجود الحال المبيحة للافطار وهى حال السفر كوجود النكاح وملك اليمين فى اباحة الوطىء وان لم يبح وطىء الحائض * فان قيل فهذا لم يكن له فى ابتداء النهار ترك الصوم لكونه مقيما فينبغى أن يوجب عليه الكفارة اذ كان فعل الصوم مستحقا عليه فى ابتداء النهار * قيل له لا يجب ذلك لانه قد طرىء من الحال ما يمنع وجوب الكفارة وهو ما وصفنا واما اذا كان مسافرا فقدم ثم افطر فلا كفارة عليه لانه قد كان له ان لا يصوم بديا فاشبه الصائم فى قضاء رمضان وكفارة اليمين ونحوها * واختلف فى المسافر يفطر ثم يقدم من يومه والحائض تطهر فى بعض النهار فقال اصحابنا والحسن بن صالح والاوزاعى عليهما القضاء ويمسكان بقية يومهما عما يمسك عنه الصائم وهو قول عبيد الله بن الحسن وقال ابن شبرمة فى المسافر اذا قدم ولم يأكل شىء انه يصوم بقية يومه ويقضى ولو طهرت المرأة من حيضها فانها تاكل ولا تصوم وقال ابن القاسم عن مالك فى المرأة تطهر والمسافر يقدم وقد أفطر فى السفر انه يأكل ولا يمسك وهو قول الشافعى وروى عن جابر بن زيد مثله وروى الثورى عن عبد الله انه قال من اكل اول النهار فليأكل آخره ولم يذكر سفيان عن نفسه خلاف ذلك وقال ابن القاسم عن مالك لو اصبح ينوى الافطار وهو لا يعلم انه من رمضان فانه يكف عن الاكل والشرب ويقضى فان اكل أو شرب بعد ان علم فى يومه ذلك فلا كفارة عليه الا ان يكون اكل جرأة على ما ذكرت لك فتجب عليه الكفارة * قال أبو بكر لما اتفقوا على أن من غم عليه هلال رمضان فاكل ثم علم به يمسك عما يمسك عنه الصائم كذلك الحائض والمسافر والمعنى الجامع بينهما أن الحال الطارئة عليهم بعد الافطار لو كانت موجودة فى أول النهار كانوا مامورين بالصيام فكذلك اذا طرئت عليهم وهم مفطرون امروا بالامساك ويدل على صحة ذلك ايضا امر النبى صلى الله عليه وسلم الآكلين يوم عاشوراء بالامساك مع ايجاب القضاء عليهم فصار ذلك اصلا فى نظائره مما وصفنا واما قول مالك فى ايجابه الكفارة عليه اذا اكل جرأة على ذلك فلا معنى له لان هذه كفارة يختص وجوبها بافساد الصوم على وصف وهذا الآكل لم يفسد صوما باكله فلا تجب عليه فيه كفارة والله تعالى أعلم بالصواب

باب

(باب في المسافر يصوم رمضان عن غيره)

واختلف في المسافر يصوم رمضان عن واجب غيره فقال أبو حنيفة هو عما نوى فان صامه تطوعا فعنه روايتان احداهما انه عن رمضان والاخرى انه تطوع وقال ابو يوسف ومحمد هو عن رمضان في الوجهين جميعا وقال أصحابنا جميعاً في المقيم اذا نوى بصيامه واجباً غيره او تطوعا انه عن رمضان ويجزيه وقال الثوري والاوزاعي في امرأة صامت رمضان تطوعا فاذا هو من شهر رمضان اجزأها وقالا من صام في أرض العدو تطوعا وهو لا يعلم انه رمضان اجزى عنه وقال مالك والليث من صام في اول يوم من رمضان وهو لا يعلم انه رمضان لم يجزه وقال الشافعي ليس لاحد أن يصوم دينا ولا قضاء لغيره في رمضان فان فعل لم يجزه لرمضان ولا لغيره قال ابو بكر نبتدئ بعون الله تعالى بالكلام في المقيم يصوم رمضان تطوعاً فنقول الدلالة على صحة قول اصحابنا من طريق الظاهر وجوه أحدها قوله عز وجل (كتب عليكم الصيام) الى قوله (وان تصوموا خير لكم) ولم يخصص صوما فهو على سائر ما يصومه من تطوع أو فرض في كونه مجزيا عن الفرض لانه لا يخلو الصائم تطوعا أو واجبا غيره أن يكون صوما عما نوى دون رمضان أو يكون ملغى لا حكم له بمنزلة من لم يصم او مجزيا عن رمضان فلما كان وقوعه عما نوى وكونه ملغى مانعين من ان يكون هذا الصيام خيرا له بل يكون وقوعه عن رمضان خيرا له وجب أن لا يكون ملغى ولا عما نوى من غير رمضان ويدل عليه أيضا قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ثم قال في نسق التلاوة (ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) ومعلوم عند جميع فقهاء الامصار اضمار الافطار فيه وان تقديره فافطر فعدة من ايام أخر فانما اوجب القضاء على المسافر والمريض اذا افطرا فيه فثبت بذلك ان من صام من المقيمين ولم يفطر فلا قضاء عليه اذ قد تضمنت الآية وان صيام الجميع من المخاطبين الا من أفطر من المرضى والمسافرين ويدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين فاقتضى ظاهر ذلك جوازه على اي وجه اوقع صومه من تطوع او غيره ومن جهة النظر ان صوم رمضان لما كان مستحق العين في هذا الوقت اشبه طواف الزيارة في يوم النحر فعلى أي وجه أوقعه أجزأ عن الفرض على انه لو نواه عن غيره لم يكن عما نواه فلولا انه قد اجزى عن الفرض لوجب ان يجزيه عما نوى كصيام سائر الايام يجزى عما نوى . فان قيل

ان صلاة الظهر مستحقة العين لهذا الوقت اذا بقى من الوقت مقدار ما يصلى فيه الظهر ولم يوجب ذلك جوازها بنية النفل * قيل له وقت الظهر غير مستحق العين لفعلها لانه يتسع لفعلها ولغيرها ولا فرق بين أول الوقت وآخره فاذا كان فعل التطوع فى أوله لا يجزى عن الفرض كذلك فى آخره وايضاً فانه اذا نوى بصلاته فى آخر الوقت تطوعا أو فرضا غيره كان كما نوى وقد اتفقنا على أن صوم عين رمضان لا يجزى عن غيره فدل انه مستحق العين لامتناع جواز صوم آخر فيه ولانه وقت يستغرق الفرض لا يجوز تقديمه عليه ولا تاخيره عنه والظهر لها وقت غير انه اذا اخره كان جائزاً له فعلها فيه * فان قيل قوله عليه السلام الاعمال بالنيات وانما لكل امرىء ما نوى يمنع جواز صوم رمضان بنية التطوع . قيل له اما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فلا يصح الاحتجاج به لان فيه ضميراً محتملا لمعان من جواز وفضيلة وهو غير مذكور فى اللفظ ومتى تنازعنا فيه احتيج الى دلالة فى اثباته فسقط الاحتجاج به واما قوله ولكل امرىء ما نوى فان خصمنا يوافقنا فى هذه المسئلة انه ليس له ما نوى من تطوع ولا فرض غيره لانا نقول لا يكون تطوعا ولا فرضا غير رمضان وهو يقول لا يكون عن رمضان ولا عما نوى فحصل باتفاق الجميع ان قوله ولكل امرىء ما نوى غير مستعمل على ظاهره فى هذه المسئلة وايضا قوله ولكل امرىء ما نوى غير مستعمل عند الجميع على حقيقته لانه يقتضى ان من نوى الصوم كان صائما ومن نوى الصلاة كان مصليا وان لم يفعل شيأ من ذلك وقد علم انه لا يحصل له الصلاة بمجرد النية دون فعلها وكذلك الصوم وسائر الفروض والطاعات فثبت بذلك أن هذا اللفظ غير مكتف بنفسه فى اثبات حكمه الا بقرينة فسقط احتجاج المخالف به من وجهين احدهما ان الحكم متعلق بمعنى محذوف ويحتاج الى دلالة فى اثباته وما كان هذا وصفه فلا احتجاج بظاهره ساقط والوجه الآخر ان قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ولكل امرىء ما نوى يقتضى جواز صومه اذا نواه تطوعا فاذا جاز صومه وقع عن الفرض لاتفاقنا انه اذا لم يجز عن الفرض لم يحصل له ما نوى فوجب بقضية قوله ولكل امرىء ما نوى ان يحصل له ما نوى والا فقد الغينا حكم اللفظ رأسا وايضا معلوم من فحوى قوله ولكل امرىء ما نوى ما يقتضيه نيته من ثواب فرض او فضيلة او نحوها فيستحق ذلك ولانه غير جائز ان يكون مراده وقوع الفعل لان الفعل حاصل موجود مع وجود النية وعدمها والنية هى التى تصرف احكامه على حسب مقتضاها وموجبها من استحقاق ثواب الفرض او الفضيلة او الحمد او الذم ان كانت النية

تقتضى

تقتضى حمده اوذمه واذا كان ذلك كذلك فليس يخلو القول فيها من احد معنيين اما ان يسقط اعتبار حكم اللفظ فى دلالته على جواز الصوم او بطلانه ووجب طلب الدلالة عليه من غيره او ان يستعمل حكمه فيما يقتضيه مضمونه من افادة ما يتعلق به من ثواب او حمد او ذم فاذا وجب استعماله على ذلك وقد توجهت نيته الى ضرب من القرب فواجب ان يحصل له ذلك ثم اقل احواله فى ذلك ان لم يكن ثوابه مثل ثواب ناوى الفرض ان يكون انقص منه ونقصان الثواب لا يمنع جوازه عن الفرض والدليل عليه قوله ﷺ ان الرجل ليصلى الصلاة فيكتب له نصفها ربعها خمسها عشرها فاخبر بنقصان الثواب مع الجواز ويدل على صحة ماذكرنا من تعلق حكم اللفظ بالثواب والعقاب أو الحمد والذم قوله ﷺ ولكل امرئ مانوى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه وزعم الشافعى ان من عليه حجة الاسلام فاحرم ينوى تطوعا انه يجزيه من حجة الاسلام فاسقط نية التطوع وجعلها للفرض مع قوله ان فرض الحج على المهلة وانه غير مستحق الفعل فى وقت معين وذلك ابعد فى الجواز من صوم رمضان لان صوم رمضان مستحق العين فى وقت لا يجوز له تقديمه عليه ولا تأخيره عنه فترك ظاهر قوله على اصله الاعمال بالنيات ولكل امرئ مانوى ولم يلجأ فيه الى نظر صحيح يعضد مقالته وكان الواجب على اصلهم اعتبار ما يدعونه ظاهراً من هذا الخبر * واما على اصلنا فقد بينا ان الاحتجاج به ساقط واوضحنا عن معناه ومقتضاه وانه يوجب جوازه عن الفرض فسلم لنا ما استدللنا به من الظواهر والنظر ولم يعترض عليه هذا الاثر. واما المسافر اذا صام رمضان عن واجب عليه فانما اجاز ذلك ابو حنيفة عما نوى لان فعل الصوم غير مستحق عليه فى هذه الحال وهو مخير مع الامكان من غير ضرر بين فعله وتركه فاشبه سائر الايام غير رمضان فلما كان سائر الايام جائزاً لمن صامه عما نواه فكذلك حكم رمضان للمسافر وعلى هذا ينبغى انه متى نواه تطوعا ان يكون تطوعا على الرواية التى رويت وهى اقيس الروايتين . فان قيل على هذا يلزمه ان يجزى صوم المريض الذى يجوز له الافطار عن غير رمضان بان نواه تطوعا او عن واجب عليه للعلة التى ذكرتها فى المسافر قيل له لا يلزم ذلك لعدم العلة التى ذكرتها فى المسافر وذلك لان المعنى الذى وجب القول فى المسافر بما وصفناه وانه مخير بين الصوم وتركه من غير ضرر يلحقه واشبه ذلك حاله فى غير رمضان واما المريض فليس كذلك لانه لا يجوز له الفطر الا مع خشية زيادة العلة والضرر

اللاحق بالصوم فهو لا يخلو من ان لا يضر به الصوم فعليه فعله او ان يضره فغير جائز له الصوم فاما كان كذلك كان فعل الصوم مستحقاً عليه او تركه من غير تخيير فتى صامه وقع عن الفرض اذ كانت اباحة الافطار متعلقة بخشية الضرر فتى فعل الصوم فقد زال المعنى وصار بمنزلة الصحيح فاجزى عن صوم الشهر على أى وجه صام والله أعلم

(باب فى عدد قضاء رمضان)

قال الله تعالى (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام اخر) فذكر بشر بن الوليد عن ابى يوسف وهشام عن محمد من غير خلاف من احد من اصحابنا قالوا اذا صام أهل بلد تسعة وعشرين يوما للرؤية وفى البلد رجل مريض لم يصم فانه يقضى تسعة وعشرين يوما فان صام أهل بلد ثلاثين يوما للرؤية وصام أهل بلد تسعة وعشرين يوما للرؤية فعلم بذلك من صام تسعة وعشرين يوما فان عليهم ان يقضوا يوما وعلى المريض المفطر قضاء ثلاثين يوماً وحكى بعض اصحاب مالك بن انس عنه انه يقضى رمضان بالاهلة وذكر عنه اشهب انه سئل عمن مرض سنتين ثم مات عن غير قضاء انه يطعم عنه ستين مسكيناً لكل مسكين مدا وقال الثورى فيمن مرض رمضان وكان تسعة وعشرين يوماً انه يصوم الذى كان عليه وقال الحسن بن صالح ان مرض رجل شهر رمضان فافطره من أوله الى آخره ثم ابتدأ شهرا يقضيه فكان هذا الشهر الذى يقضى فيه تسعة وعشرين يوماً اجزأه عن شهر رمضان الذى افطر وان كان ثلاثين يوماً لانه جزاء شهر بشهر وان كان ابتداء القضاء على غير استقبال شهر اتم ثلاثين يوماً وان كان شهر رمضان تسعة وعشرين يوماً لان الشهر لا يكون تسعة وعشرين يوماً الا شهرا من أوله الى آخره .

قال ابو بكر اما اذا كان الشهر تسعة وعشرين او ثلاثين يوماً ثم اراد المريض القضاء فانه يقضيه بعدد ايام شهر الصوم الذى افطر فيه سواء ابتدأ بالهلال او من بعض الشهر وذلك لقوله عز وجل (فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر) ومعناه فعدد من ايام اخر يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم فان غم عليكم فاكملوا العدة ثلاثين يعنى العدد واذا كان الله سبحانه قد اوجب عليه قضاء العدد من ايام اخر لم يجز الزيادة عليه ولا النقصان منه سواء كان الشهر الذى يقضيه ناقصا او تاما فان قيل ان كان الذى افطر فيه شهراً وقد قال صلى الله عليه وسلم الشهر تسعة وعشرون الشهر ثلاثون فاى شهر اتى به فقد قضى ما عليه لانه شهر بشهر قيل له لم يقل الله تعالى فشهر من ايام

اخر

أخر وانما قال فعدة من ايام اخر فاوجب استيفاء عدد ما افطر فوجب اتباع ظاهر الآية ولم يجز العدول عنها الى معنى غير مذكور ويدل عليه ايضاً قوله تعالى (ولتكملوا العدة) يعني العدد فاذا كان الشهر الذى افطر فيه ثلاثين فعليه اكمال عدده من غيره ولو اقتصر على شهر هو تسعة وعشرون لما كان مكملا للعدة فثبتت بذلك بطلان قول من اعتبر شهرا بشهر واسقط اعتبار العدد ويدل على ذلك اتفاق الجميع على ان افطاره بعض رمضان يوجب قضاء ما افطر بعدده كذلك يجب أن يكون حكم افطار جميعه فى اعتبار عدده واما اذا صام أهل مصر للرؤية تسعة وعشرين يوما وأهل مصر آخر للرؤية ثلاثين يوما فانما أوجب اصحابنا على الذين صاموا تسعة وعشرين يوما قضاء يوم لقوله تعالى (ولتكملوا العدة) فاوجب اكمال عدة الشهر وقد ثبت برؤية أهل بلد ان العدة ثلاثون يوما فوجب على هؤلاء اكمالها لان الله لم يخصص باكمال العدة قوما دون قوم فهو عام فى جميع المخاطبين ويحتج له بقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقد اريد بشهود الشهر العلم به لان من لا يعلم به فليس عليه صومه فلما صح له العلم بان الشهر ثلاثون يوما برؤية أهل البلد الذين رأوه وجب عليه صومه فان قيل انما هو على من علم به فى أوله قيل له هو على من علم به فى أوله وبعد انقضائه الا ترى ان من كان فى دار الحرب فلم يعلم بشهر رمضان ثم علم بمضيه ان عليه ان يقضيه فدل ذلك على أن الامر قد تناول الجميع ويدل عليه ايضاً قوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين والذين صاموا تسعة وعشرين قد غم عليهم رؤية أولئك فكان ذلك بمنزلة الحائل بينهم وبين الرؤية فوجب عليهم أن يعدوا ثلاثين * فان قيل قوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته يوجب اعتبار رؤية كل قوم فى بلدهم دون اعتبار رؤية غيرهم فى سائر البلدان وكل قوم رأوا الهلال فالفرض عليهم العمل على رؤيتهم فى الصيام والافطار بقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ويدل عليه اتفاق الجميع على ان على أهل كل بلد ان يصوموا لرؤيتهم وان يفطروا لرؤيتهم وليس عليهم انتظار رؤية غيرهم من أهل سائر الآفاق فثبت بذلك ان كلا منهم مخاطب برؤية أهل بلده دون غيرهم * قيل له معلوم ان قوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته عام فى أهل سائر الآفاق وانه غير مخصوص باهل بلد دون غيرهم واذا كان كذلك فمن حيث وجب اعتبار رؤية اهل بلد فى الصوم والافطار وجب اعتبار رؤية غيرهم ايضاً فاذا صاموا للرؤية تسعة وعشرين يوما وقد صام غيرهم ايضا للرؤية ثلثين فعلى

هؤلاء قضاء يوم لوجود الرؤية منهم بما يوجب صوم ثلاثين يوما واما المحتج باتفاق الجميع على أن على كل اهل بلد من الآفاق اعتبار رؤيتهم دون انتظار رؤية غيرهم فانما يوجب ذلك عندنا على شريطة أن لا تكون رؤية غيرهم مخالفة لرؤيتهم فى حكم العدد فكلفوا فى الحال ما امكنهم اعتباره ولم يكلفوا ما لا سبيل لهم اليه فى معرفته فى ذلك الوقت فمتى يتبين لهم غيره عملوا عليه كما لو حال بينهم وبين منظره سحاب او ضباب وشهد قوم من غيرهم انهم قد رأوه قبل ذلك لزمهم العمل على ما اخبرهم به دون ما كان عندهم من الحكم بعدم الرؤية * وقد روى فى ذلك حديث يحتج به المخالف فى هذه المقالة وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا اسماعيل بن جعفر قال حدثنى محمد بن أبى حرملة قال أخبرنى كريب ان أم الفضل بنت الحرث بعثته الى معاوية بالشام قال فقدمت الشأم فقضيت حاجتها فاستهل رمضان وانا بالشأم فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة فى آخر الشهر فسألنى ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم الهلال فقلت ليلة الجمعة فقال أنت رأيته قلت نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية فقال لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصومه حتى نكمل الثلثين او نراه فقلت او لا تكتفى برؤية معاوية وصيامه فقال لا هكذا امرنا رسول الله ﷺ وهذا لا يدل على ما ذكر لانه لم يحك جواب النبى ﷺ وقد سئل عن هذه بعينها فاجاب به وانما قال هكذا امرنا رسول الله ﷺ ويشبه أن يكون تاول فيه قوله ﷺ صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته على ما قالوا بل وجه دلالته على ما قلنا ظاهر على ما قدمنا فلم يصح الاحتجاج به فيما اختلفنا * وقد ذكر عن الحسن البصرى ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن معاذ قال حدثنى أبى قال حدثنى الاشعث عن الحسن فى رجل كان بمصر من الامصار فصام يوم الاثنين وشهد رجلان انهما رأيا الهلال ليلة الاحد قال لا يقضى ذلك اليوم ذلك الرجل ولا أهل مصره الا ان يعلموا أن أهل مصر من الامصار قد صاموا يوم الاحد فيقضوه وليس فى هذا الخبر انهم صاموا الرؤية او لغيرها ومسئلتنا انما هى فى اهل بلدين صام كل واحد منهم لرؤية غير رؤية الآخرين * وقد يحتج المخالف فى ذلك بما حدثنا محمد ابن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن عبيد قال حدثنا حماد فى حديث ايوب عن محمد بن المنكدر عن أبى هريرة ذكر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فيه قال وفطركم يوم تفطرون واضحاكم يوم تضحون وكل عرفة موقف وكل منى منحر وكل فجاج

مكة

مكة منحر وكل جمع موقف * وروى أبو خيثمة قال حدثنا محمد بن الحسن المدنى قال حدثنى عبد الله بن جعفر عن عثمان بن محمد عن المقبرى عن أبى هريرة ان رسول الله ﷺ قال الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون والاضحى يوم تضحون قالوا وهذا يوجب ان يكون صوم كل قوم يوم صاموا وفطرهم يوم افطروا وهذا قد يجوز ان يريد به مالم يتبين غيره ومع ذلك فلم يخصص به أهل بلد دون غيرهم فان وجب أن يعتبر صوم من صام الاقل فيما لزمهم فهو موجب صوم من صام الاكثر فيكون ذلك صوما للجميع ويلزم من صام الاقل قضاء يوم وقد اختلف مع ذلك فى صحة هذا الخبر من طريق النقل فثبته بعضهم ولم يثبته الآخرون وقد تكلم ايضا فى معناه فقال قائلون معناه ان الجميع اذا اتفقوا على صوم يوم فهو صومهم واذا اختلفوا احتاجوا الى دلالة من غيره لانه لم يقل صومكم يوم يصوم بعضكم وانما قال صومكم يوم تصومون وذلك يقتضى صوم الجميع وقال آخرون هذا خطاب لكل واحد فى نفسه واخبار بانه متعبد بما عنده دون ماهو عند غيره فمن صام يوما على انه من رمضان فقد ادى ما كلف وليس عليه مما عند غيره شىء لان الله تعالى انما كلفه بما عنده لا بما عند غيره ولم يكلفه المغيب عند الله ايضا قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) قال أبو بكر روى عن ابن عباس وقتادة ومجاهد والضحاك ان اليسر الافطار فى السفر والعسر الصوم فيه وفى المرض ويحتمل ماذكر من الافطار فى السفر لمن يجهده الصوم ويضره كما روى عن النبى ﷺ أنه قال فى الرجل الذى ظلل عليه فى السفر وهو صائم ليس من البر الصيام فى السفر فافادت الآية ان الله يريد منكم من الصوم ما تيسر لا ما تعسر وشق لانه ﷺ قد صام فى السفر وأباح الصوم فيه لمن لا يضره ومعلوم أن النبى ﷺ كان متبعا لامر الله عاملا بما يريده الله منه فدل ذلك على أن قوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) غير ناف لجواز الصوم فى السفر بل هو دال على أنه ان كان يضره فالله سبحانه غير مريد منه ذلك وانه مكروه له ويدل على أن من صام فى السفر أجزأه ولا قضاء عليه لان فى ايجاب القضاء اثبات العسر ولان لفظ اليسر يقتضى التخيير كما روى عن ابن عباس واذا كان مخيرا فى فعل الصوم وتركه فلا قضاء عليه ويدل أيضا على أن المريض والحامل والمرضع وكل من خشى ضرر الصوم على نفسه أو على الصبى فعليه أن يفطر لان فى احتمال ضرر الصوم ومشقته ضربا من العسر وقد نفى الله تعالى عن نفسه ارادة العسر بنا وهو نظير ماروى أن النبى ﷺ ما خير بين أمرين الا اختار أيسرهما * وهذه الآية أصل فى أن كل

ما يضر بالانسان و يجهده و يجلب له مرضا أو يزيد في مرضه أنه غير مكلف به لان ذلك خلاف اليسر نحو من يقدر على المشى الى الحج ولا يجد زادا و راحلة فقد دلت الآية أنه غير مكلف به على هذا الوجه لمخالفته اليسر وهو دال أيضا على أن من فرط في قضاء رمضان الى القابل فلا فدية عليه لما فيه من اثبات العسر و نفى اليسر ويدل على أن سائر الفروض والنوافل انما أمر بفعلها أو أبيحت له على شريطة نفى العسر و المشقة الشديدة و يدل أيضا على أن له أن يقضى رمضان متفرقا لانه ذكر ذلك عقيب قوله (فعدة من أيام أخر) ودلالة ذلك عليه من وجهين أحدهما أن قوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) قد اقتضى تخيير العبد في القضاء والثانى أن قضاءه متفرقا أولى بمعنى اليسر وأبعد من العسر وهو ينفى أيضا ايجاب التتابع لما فيه من العسر ويدل على بطلان قول من أوجب القضاء على الفور ومنعه التأخير لانه ينفى معنى اليسر ويثبت العسر * وقد دلت الآية على بطلان قول أهل الجبر والقائلين بان الله يكلف عباده مالا يطيقون لان تكليف العبد مالا يطيق وما ليس معه القدرة عليه من أعسر العسر وقد نفى الله تعالى عن نفسه ارادة العسر لعباده ويدل على بطلان قولهم من وجه آخر وهو انه من حمل نفسه على المشقة الشديدة التى يلحقه ضرر عظيم في الصوم فاعل لما لم يرده الله منه بقضية الآية وأهل الجبر يزعمون أن كل ما فعله العبد من معصية أو كفر فان الله مريده منه وقد نفى الله بهذا ما نسبوه اليه من ارادة المعاصى ويدل أيضا من وجه آخر على بطلان قولهم وهو ان الله تعالى قد أخبر في هذه الآية أنه يريد بهم اليسر ليحمدوه ويشكروه وانه لم يرد منهم أن يكفروا ليستحقوا عقابه لان مريد ذلك غير مريد لليسر بل هو مريد للعسر ولما لا يستحق الشكر والحمد عليه فهذه الآية دالة من هذه الوجوه على بطلان قول أهل الجبر وانهم وصفوا الله تعالى بما نفاه عن نفسه ولا يليق به * قوله عز وجل (ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم) قال أبو بكر قد دل قوله (ولتكملوا العدة) على معان منها أنه متى غم علينا هلال شهر رمضان فعلينا اكمال العدة ثلاثين يوما أى شهر كان لبيان النبى ﷺ ذلك على الوجه الذى بينا فقال صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين فجعل اكمال العدة اعتبار الثلاثين عند خفاء الهلال ويدل أيضا على جواز قضاء رمضان متتابعا أو متفرقا لاخباره أن الفرض فيه اكمال العدة وذلك يحصل به متفرقا كان أو متتابعا ويدل على ان وجوب قضائه ليس على الفور لانه اذا كان المقصد اكمال العدة وذلك قد يحصل على أى وجه صام فلا فرق بين

فعله على الفور أو على المهلة مع حصول اكمال العدة ويدل على أنه لا فدية على من أخر قضاء رمضان وانه ليس عليه غير القضاء شيء لانه أخبر أن مراده منا اكمال العدة وقد وجد وفى ايجاب الفدية زيادة فى النص واثبات ماليس هو من المقصد ويدل على أن من أفطر فى شهر رمضان وهو ثلاثون يوما أنه غير جائز له أن يصوم شهرا بالهلال تسعة وعشرين يوما لقوله تعالى (ولتكملوا العدة) وذلك يقتضى استيفاء العدد فالقائل بجواز الاقتصار على نقصان العدد مخالف لحكم الآية ويدل على أن أهل بلد اذا صاموا تسعة وعشرين يوما للرؤية واهل بلد آخر اذا صاموا للرؤية ثلاثين ان على الذين صاموا تسعة وعشرين يوما أن يقضوا يوما لقوله تعالى (ولتكملوا العدة) وقد حصل عدة رمضان ثلاثين لاهل ذلك البلد فعلى الآخرين أن يكملوها كما كان على أولئك اكمالها اذ كان الله لم يخصص بعضا من كل * وأما قوله (ولتكبروا الله على ماهداكم) فانه روى عن ابن عباس أنه كان يقول حقا على المسلمين اذا نظروا الى هلال شوال أن يكبروا الله حتى يفرغوا من عيدهم وذلك لقوله (ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم) وروى عن الزهرى عن النبى ﷺ أنه كان يكبر يوم الفطر اذا خرج الى المصلى واذا قضى الصلاة قطع التكبير وقد روى عن على وأبى قتادة وابن عمر وسعيد بن المسيب وعروة والقاسم وخارجة بن زيد ونافع بن جبير بن مطعم وغيرهم انهم كانوا يكبرون يوم العيد اذا خرجوا الى المصلى وروى حيش بن المعتمر عن على أنه ركب بغلته يوم الاضحى فلم يزل يكبر حتى أتى الجبانة وروى ابن أبى ذيب عن شعبة مولى ابن عباس قال كنت أقود ابن عباس الى المصلى فيسمع الناس يكبرون فيقول ماشأن الناس أكبر الامام فأقول لا فيقول أمجانين الناس فانكر ابن عباس فى هذا الخبر التكبير فى طريق المصلى وهذا يدل على أن المراد عنده التكبير المذكور فى الآية وهو التكبير الذى يكبره الامام فى الخطبة مما يصلح أن يكبر الناس معه وماروى عنه أنه حق على المسلمين اذا نظروا الى هلال شوال أن يكبروا حتى يفرغوا من عيدهم فليس فيه دلالة على الجهر به وجائز أن يريد به تكبيرهم فى أنفسهم وقد روى عن ابن عمر أنه كان اذا خرج يوم الفطر ويوم الاضحى يكبر ويرفع صوته حتى يجىء المصلى وروى عن زيد بن أسلم أنه تأول ذلك على تكبير يوم الفطر واختلف فقهاء الامصار فى ذلك فروى المعلى عن أبى يوسف عن أبى حنيفة قال يكبر الذى يذهب الى العيد يوم الاضحى ويجهر بالتكبير ولا يكبر يوم الفطر وقال ابو يوسف يكبر يوم الاضحى والفطر وليس فيه شىء موقت لقوله تعالى (ولتكبروا الله

على ما هداكم) وقال عمرو سألت محمدا عن التكبير في العيدين فقال نعم يكبر وهو قولنا وقال الحسن بن زياد عن ابي حنيفة ان التكبير في العيدين ليس بواجب في الطريق ولا في المصلى وانما التكبير الواجب في صلاة العيد وذكر الطحاوي ان ابن ابي عمران كان يحكي عن اصحابنا جميعا ان السنة عندهم في يوم الفطر ان يكبروا في الطريق الى المصلى حتى ياتوه ولم نكن نعرف ماحكاه المعلى عنهم وقال الاوزاعي ومالك يكبر في خروجه الى المصلى في العيدين جميعا قال مالك ويكبر في المصلى الى ان يخرج الامام فاذا خرج الامام قطع التكبير ولا يكبر اذا رجع وقال الشافعي احب اظهار التكبير ليلة الفطر وليلة النحر واذا غدوا الى المصلى حتى يخرج الامام وقال في موضع آخر حتى يفتتح الامام الصلاة.

قال ابو بكر تكبير الله هو تعظيمه وذلك يكون بثلاثة معان عقد الضمير والقول والعمل فعقد الضمير هو اعتقاد توحيد الله تعالى وعدله وصحة المعرفة به وزوال الشكوك واما القول فالاقرار بصفاته العلى واسمائه الحسنى وسائر ما مدح به نفسه واما العمل فعبادته بما يعبد به من الاعمال بالجوارح كالصلاة وسائر المفروضات وكل ذلك غير مقبول الا بعد تقدمة الاعتقاد له بالقلب على الحد الذي وصفنا وان يتحرى بجميع ذلك موافقة امر الله كما قال عز وجل (ومن اراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فاولئك كان سعيهم مشكورا) فشرط بدءا تحري موافقة امر الله بذكره ارادة الآخرة ولم يقتصر عليه حتى ذكر العمل لله وهو السعي وعقد ذلك كله بشريطة الايمان بقوله (وهو مؤمن) ثم عقبه بذكر الوعد لمن حصلت له هذه الاعمال فنسال الله تعالى ان يجعلنا من اهل هذه الآية وان يوفقنا الى ما يؤدينا الى مرضاته. واذا كان تكبير الله تعالى ينقسم الى هذه المعاني التي ذكرنا وقد علمنا لا محالة ان اعتقاد التوحيد والايمان بالله ورسله شرط في سائر القرب وذلك غير مختص بشيء من الطاعات دون غيرها ومعلوم ايضا أن سائر المفروضات التي يتعلق وجوبها باسباب اخر غير مبنية على صيام رمضان ثبت ان التعظيم المذكور في هذه الآية ينبغي ان يكون متعلقا باكمال عدة رمضان واولى الاشياء به اظهار لفظ التكبير ثم جائز ان يكون تكبيرا يفعله الانسان في نفسه عند رؤية هلال شوال وجائز ان يكون المراد ما تاوله كثير من السلف على انه التكبير المفعول في الخروج الى المصلى وجائز ان يريد به تكبيرات صلاة العيد كل ذلك يحتمله اللفظ ولا دلالة فيه على بعض دون بعض فايها فعل فقد قضى عهدة الآية وفعل مقتضاها ولا دلالة في اللفظ على وجوبه لان قوله تعالى (ولتكبروا الله) لا يقتضي

الوجوب

الوجوب اذ جائز ان يتناول ذلك النفل الا ترى انا نكبر الله و نعظمه بما نظهره من التكبير نفلا و لا خلاف بين الفقهاء ان اظهار التكبير ليس بواجب ومن كبر فانما فعله استحبابا ومع ذلك فانه متى فعل ادنى ما يسمى تكبيرا فقد وافق مقتضى الآية الا ان ماروى من ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن السلف من الصدر الاول والتابعين فى تكبيرهم يوم الفطر فى طريق المصلى يدل على انه مراد الآية فالاظهر من ذلك ان فعله مندوب اليه ومستحب لا حتما واجبا * والذى ذكره ابن ابى عمران هو اولى بمذهب ابى حنيفة وسائر اصحابنا لماروى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من طريق الزهرى وان كان مرسلا وعن السلف فلان ذلك موافق لظاهر الآية اذ كانت تقتضى تجديد تكبير عند اكمال العدة والفطر اولى بذلك من الاضحى واذا كان ذلك عنده مسنونا فى الاضحى فالفطر كذلك لان صلاتى العيد لا تختلفان فى حكم التكبير فيهما والخطبة بعدها وسائر سننهما فكذلك ينبغى ان تكون سنة التكبير فى الخروج اليهما *وفى هذه الآية دلالة على بطلان قول أهل الجبر لان فيها ان الله قد اراد من المكلفين اكمال العدة واليسر وليكبروه ويحمدوه ويشكروه على نعمته وهدايته لهم الى هذه الطاعات التى يستحقون بها الثواب الجزيل فقد اراد من الجميع هذه الطاعات وفعل الشكر وان كان فيهم من يعصيه ولا يشكره فثبت بدلالة هذه الآية ان الله لم يرد من احد ان يعصيه ولا ان يترك فروضه واوامره بل اراد من الجميع ان يطيعوه ويشكروه مع مادلت العقول عليه بان فاعل ما اريد منه مطيع للمريد متبع لامره فلو كان الله تعالى مريدا للمعاصى لكان العصاة مطيعين له فدلالة العقول موافقة لدلالة الآية والله سبحانه وتعالى الموفق للصواب

(باب الاكل والشرب والجماع ليلة الصيام)

قال الله تعالى (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) الى قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) روى عن ابن عباس ان ذلك كان فى الفرض الاول من الصيام بقوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) وانه كان صومه ثلاثة ايام من كل شهر وانه كان من حين يصلى العتمة يحرم عليهم الطعام والشراب والجماع الى القابلة رواه عطية عن ابن عباس وروى عكرمة عن ابن عباس مثله ولم يذكر انه كان فى الصوم الاول وروى عطاء عن ابن عباس انه كان اذا صلى العتمة ورقد حرم عليه الطعام

والشراب والجماع وروى الضحاك انه كان يحرم ذلك عليهم من حين يصلون العتمة وعن معاذ انه كان يحرم ذلك عليهم بعد النوم وكذلك ابن ابي ليلى عن اصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم قالوا انهم ان رجلا من الانصار لم يأكل ولم يشرب حتى نام فاصبح صائما فاجهده الصوم وجاء عمر وقد اصاب امرأته بعد ما نام فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فانزل الله تعالى (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) ونسخ به تحريم الاكل والشرب والجماع بعد النوم . والرفث المذكور هو الجماع لا خلاف بين أهل العلم فيه واسم الرفث يقع على الجماع وعلى الكلام الفاحش ويكنى به عن الجماع قال ابن عباس في قوله (فلا رفث ولا فسوق) انه مراجعة النساء بذكر الجماع . قال العجاج

* عن اللغا ورفث التكلم *

فاولى الاشياء بمعنى الآية هو الجماع نفسه لان رفث الكلام غير مباح ومراجعة النساء بذكر الجماع ليس لها حكم يتعلق بالصوم لا فيما سلف ولا في المستأنف فعلم ان المراد هو ما كان محرما عليهم من الجماع فابيح لهم بهذه الآية ونسخ به ما تقدم من الحظر * وقوله تعالى (هن لباس لكم وانتم لباس لهن) بمعنى هن كاللباس لكم في اباحة المباشرة وملابسة كل واحد منهما لصاحبه . قال النابغة الجعدي

اذا ما الضجيع ثنى عطفه * تثنت عليه فكانت لباسا

ويحتمل ان يريد باللباس الستر لان اللباس هو ما يستر وقد سمى الله تعالى الليل لباسا لانه يستر كل شيء يشتمل عليه بظلامه فان كان المعنى ذلك فالمراد كل واحد منهما ستر صاحبه عن التخطي الى ما يهتكه من الفواحش ويكون كل واحد منهما متعففا بالآخر مستترا به . وقوله تعالى (علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم) ذكر للحال التي خرج عليها الخطاب واعتداد بالنعمة علينا بالتخفيف باباحة الجماع والاكل والشرب في ليالي الصوم واستدعاء لشكره عليها ومعنى قوله (تختانون انفسكم) أي يستأثر بعضكم بعضا في مواقعة المحظور من الجماع والاكل والشرب بعد النوم في ليالي الصوم كقوله (تقتلون انفسكم) يعني يقتل بعضكم بعضا . ويحتمل ان يريد به كل واحد في نفسه بانه يخونها وسماه خائنا لنفسه من حيث كان ضرره عائدا عليه . ويحتمل ان يريد به انه يعمل عمل المستأثر له فهو يعامل نفسه بعمل الخائن لها والخيانة هي انتقاص الحق على جهة المساترة . قوله تعالى (فتاب عليكم) يحتمل معنيين احدهما قبول التوبة من خيانتهم لانفسهم والآخر التخفيف عنكم بالرخصة والاباحة كقوله تعالى

(علم

(علم ان لن تحصوه فتاب عليكم) يعني والله أعلم خفف عنكم وكما قال عقيب ذكر حكم قتل الخطأ (فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله) يعني تخفيفه لان قاتل الخطأ لم يفعل شيئا تلزمه التوبة منه . وقوله تعالى (وعفا عنكم) يحتمل ايضا العفو عن الذنب الذي اقترفوه بخيانتهم لانفسهم ثم لما احدثوا التوبة منه عفا عنهم في الخيانة. ويحتمل ايضا التوسعة والتسهيل باباحة ما اباح من ذلك لان العفو يعبر به في اللغة عن التسهيل كقول النبي ﷺ اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله يعني تسهيله وتوسعته . وقوله تعالى (فالآن باشروهن) اباحة للجماع المحظور كان قبل ذلك في ليالي الصوم . والمباشرة هي الصاق البشرة بالبشرة وهي في هذا الموضع كناية عن الجماع قال زيد بن اسلم هي المواقعة والجماع وقال في المباشرة مرة هي الصاق الجلد بالجلد وقال الحسن المباشرة النكاح وقال مجاهد الجماع وهو مثل قوله عز وجل (ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد) وقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) قال عبد الوهاب عن ابيه عن ابن عباس قال الولد وعن مجاهد والحسن والضحاك والحكم مثله وروى معاذ ابن هشام قال حدثني ابي عن عمرو بن مالك عن ابي الجوزاء عن ابن عباس (وابتغوا ما كتب الله لكم) قال ليلة القدر وقال قتادة في قوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) قال الرخصة التي كتب الله لكم. قال ابو بكر اذا كان المراد بقوله (فالآن باشروهن) الجماع فقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) لا ينبغي ان يكون محمولا على الجماع لما فيه من تكرار المعنى في خطاب واحد ونحن متى امكننا استعمال كل لفظ على فائدة مجددة فغير جائز الاقتصار بها على فائدة واحدة وقد افاد قوله (فالآن باشروهن) اباحة الجماع فالواجب ان يكون قوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) على غير الجماع ثم لا يخلو من ان يكون المراد به ليلة القدر على ما رواه ابو الجوزاء عن ابن عباس او الولد على ما روى عنه وعن غيره ممن قدمنا ذكره او الرخصة على ما روى عن قتادة فلما كان اللفظ محتملا لهذه المعاني ولولا احتماله لها لما تاوله السلف عليها وجب ان يكون محمولا على الجميع وعلى ان الكل مراد الله تعالى فيكون اللفظ منتظما لطلب ليلة القدر في رمضان ولاتباع رخصة الله تعالى ولطلب الولد فيكون العبد ماجورا على ما يقصده من ذلك ويكون الامر بطلب الولد على معنى ما روى عن النبي ﷺ انه قال تزوجوا الودود الولود فاني مكاثر بكم الامم يوم القيامة وكما سال زكريا ربه ان يرزقه ولدا بقوله (فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب) . وقوله (وكلوا واشربوا) اطلاق من حظر

كقوله (فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله) وقوله (واذا حللتم فاصطادوا) ونظائر ذلك من الاباحة الواردة بعد الحظر فيكون حكم اللفظ مقصوراً على الاباحة لا على الايجاب ولا الندب واما قوله (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) قال ابو بكر قد اقتضت الآية اباحة الاكل والشرب والجماع الى ان يتبين الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر . روى ان رجالا منهم حملوا ذلك على حقيقة الخيط الابيض والاسود وتبين احدهما من الآخر منهم عدى بن حاتم حدثنا محمد بن بكر قال ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا حصين بن نمير قال وحدثنا ابو داود قال حدثنا عثمان بن ابى شيبة قال حدثنا ابن ادريس المعنى عن حصين عن الشعبى عن عدى بن حاتم قال لما نزلت هذه الآية (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود) قال اخذت عقالا ابيض وعقالا اسود فوضعتهما تحت وسادتى فنظرت فلم اتبين فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فضحك فقال ان وسادك اذا لعريض طويل انما هو الليل والنهار قال عثمان انما هو سواد الليل وبياض النهار * قال وحدثنا ابو محمد جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد اليمانى قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا ابن ابى مريم عن ابى غسان محمد بن مطرف قال اخبرنا ابو حازم عن سهل بن سعد قال لما نزل قوله (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود) ولم ينزل (من الفجر) قال فكان رجال اذا ارادوا الصوم ربط احدهم فى رجليه الخيط الابيض والخيط الاسود فلا يزال يا كل ويشرب حتى يتبينا له فانزل الله بعد ذلك (من الفجر) فعلموا انه انما يعنى بذلك الليل والنهار قال ابو بكر اذا كان قوله (من الفجر) مبينا فيه فلا الباس على احد فى انه لم يرد به حقيقة الخيط لقوله (من الفجر) ويشبه ان يكون انما اشتبه على عدى وغيره ممن حمل اللفظ على حقيقته قبل نزول قوله (من الفجر) وذلك لان الخيط اسم للخيط المعروف حقيقة وهو مجاز واستعارة فى سواد الليل وبياض النهار وجائز ان يكون ذلك قد كان شائعا فى لغة قريش ومن خوطبوا به ممن كان بحضرة النبى ﷺ عند نزول الآية وان عدى بن حاتم ومن اشكل عليه ذلك لم يكونوا عرفوا هذه اللغة لانه ليس كل العرب تعرف سائر لغاتها وجائز مع ذلك ان يكونوا عرفوا ذلك اسما للخيط حقيقة ولبياض النهار وسواد الليل مجازا ولكنهم حملوا اللفظ على الحقيقة فلما سألوا النبى صلى الله عليه وسلم اخبرهم بمراد الله

تعالى

تعالى منه وانزل الله تعالى بعد ذلك (من الفجر) فزال الاحتمال وصار المفهوم من اللفظ سواد الليل وبياض النهار وقد كان ذلك اسما لسواد الليل وبياض النهار فى الجاهلية قبل الاسلام مشهورا ذلك عندهم قال أبو داود الايادى

ولما اضاءت لنا ظلمة ولاح من الصبح خيط انارا

وقال آخر فى الخيط الاسود

قدكاد يبدوا وبدت تباشره وسدف الخيط البهيم ساتره

فقد كاد ذلك مشهورا فى اللسان قبل نزول القرآن به وقال أبو عبيدة معمر بن المثنى الخيط الابيض هو الصبح والخيط الاسود الليل قال والخيط هو اللون * فان قيل كيف شبه الليل بالخيط الاسود وهو مشتمل على جميع العالم وقد علمنا ان الصبح انما شبه بالخيط لانه مستطيل او مستعرض فى الافق فاما الليل فليس بينه وبين الخيط تشابه ولا مشاكلة * قيل له ان الخيط الاسود هو السواد الذى فى الموضع قبل ظهور الخيط الابيض فيه وهو فى ذلك الموضع مساو للخيط الابيض الذى يظهر بعده فمن أجل ذلك سمى الخيط الاسود * وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى تحديد الوقت الذى يحرم به الاكل والشرب على الصائم ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا حماد بن زيد عن عبدالله بن سوادة القشيرى عن أبيه قال سمعت سمرة بن جندب يخطب وهو يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يمنعنكم من سحوركم اذان بلال ولا بياض الافق الذى هكذا حتى يستطير * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن عيسى قال حدثنا ملازم بن عمرو عن عبدالله بن النعمان قال حدثنى قيس بن طلق عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلوا واشربوا ولا يهدينكم الساطع المصعد فكلوا واشربوا حتى يعترض لكم الاحمر فذكر فى هذا الخبر الاحمر ولا خلاف بين المسلمين ان الفجر الابيض المعترض فى الافق قبل ظهور الحمرة يحرم به الطعام والشراب على الصائم وقال عليه السلام لعدى بن حاتم انما هو بياض النهار وسواد الليل ولم يذكر الحمرة فان قيل قد روى عن حذيفة قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان نهارا الا ان الشمس لم تطلع . قيل له لا يثبت ذلك عن حذيفة وهو مع ذلك من أخبار الآحاد فلا يجوز الاعتراض به على القرآن قال الله تعالى (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) فاوجب الصوم والامساك عن الاكل والشرب

بظهور الخيط الذي هو بياض الفجر وحديث حذيفة ان حمل على حقيقته كان مبيحا
لما حظرته الآية وقال النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عدي بن حاتم هو بياض
النهار وسواد الليل فكيف يجوز الاكل نهاراً في الصوم مع تحريم الله تعالى اياه بالقرآن
والسنة ولو ثبت حديث حذيفة من طريق النقل لم يوجب جواز الاكل في ذلك الوقت
لانه لم يعز الاكل الى النبي صلى الله عليه وسلم وانما اخبر عن نفسه انه اكل في ذلك
الوقت لا عن النبي صلى الله عليه وسلم فكونه مع النبي صلى الله عليه وسلم في وقت
الاكل لا دلالة فيه على علم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك منه واقراره عليه ولو ثبت
انه عليه السلام علم بذلك واقره عليه احتمل أن يكون ذلك كان في آخر الليل قرب طلوع
الفجر فسماه نهاراً لقربه منه كما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عمرو
ابن محمد الناقد قال حدثنا حماد بن خالد الخياط قال حدثنا معاوية بن صالح عن يونس
ابن سيف عن الحرث بن زياد عن أبي رهم عن العرباض بن سارية قال دعاني رسول الله
صلى الله عليه وسلم الى السحور في رمضان فقال هلم الى الغداء المبارك فسمى السحور
غداء لقربه من الغداء كذلك لا يمتنع ان يكون حذيفة سمى الوقت الذي تسحر فيه
نهاراً لقربه من النهار . قال أبو بكر فقد وضح بما تلونا من كتاب الله وتوقيف نبيه صلى
الله عليه وسلم ان أول وقت الصوم هو طلوع الفجر الثاني المعترض في الافق وان الفجر
المستطيل الى وسط السماء هو من الليل والعرب تسميه ذنب السرحان. وقد اختلف
أهل العلم في حكم الشاك في الفجر فذكر ابو يوسف في الاملاء ان أبا حنيفة قال يدع
الرجل السحور اذا شك في الفجر أحب الي فان تسحر فصومه تام وهو قولهم جميعا
في الاصل وقال ان اكل فلا قضاء عليه وحكى ابن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة
انه ان اكل وهو شاك قضى يوما وقال ابو يوسف ليس عليه في الشك قضاء وقال
الحسن بن زياد عن أبي حنيفة انه ان كان في موضع يستبين الفجر ويرى مطلعه من
حيث يطلع وليس هناك علة فليأكل ما لم يستبن له الفجر وهو قول الله تعالى (وكلوا
واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) قال وقال
أبو حنيفة ان كان في موضع لا يرى فيه الفجر أو كانت مقمرة وهو يشك في الفجر
فلا يأكل وان اكل فقد اساء وان كان اكبر رأيه انه اكل والفجر طالع قضى والا لم
يقض وسواء كان في سفر او حضر وهذا قول زفر وابي يوسف وبه نأخذ وكذلك
روى عنهم في الشك في غيبوبة الشمس على هذا الاعتبار * قال أبو بكر وينبغي ان

يكون رواية الاصل ورواية الاملاء في كراهيتهم الا كل عند الشك في الفجر محمولين
على مارواه الحسن بن زياد لانه فسر ما اجملوه في الروايتين الاخريين ولانها موافقة
لظاهر الكتاب وقد روى عن ابن عباس انه بعث رجلين لينظرا له طلوع الفجر في
الصوم فقال احدهما قد طلع وقال الآخر لم يطلع فقال اختلفتما فاكل وكذلك روى
عن ابن عمر وذلك في حال امكن فيها الوصول الى معرفة طلوع الفجر من طريق المشاهدة
وقال تعالى (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) فاباح
الاكل الى ان يتبين والتبين انما هو حصول العلم الحقيقي ومعلوم ان ذلك انما امروا به
في حال يمكنهم فيها الوصول الى العلم الحقيقي بطلوعه واما اذا كانت ليلة مقمرة او ليلة
غيم أو في موضع لا يشاهد مطلع الفجر فانه مأمور بالاحتياط للصوم اذ لا سبيل له الى
العلم بحال الطلوع فالواجب عليه الامساك استبراء لدينه لما حدثنا شعبة قال حدثنا
يزيد بن ابي مريم السلولي قال سمعت ابا الجوزاء السعدي قال قلت للحسن بن علي ما تذكر
من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان يقول دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان الصدق
طمأنينة والكذب ريبة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن
يونس قال حدثنا ابو شهاب حدثنا ابن عون عن الشعبي قال سمعت النعمان بن بشير
ولا اسمع أحداً بعده يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول ان الحلال بين وان الحرام بين
وبينهما أمور متشابهات وسأضرب في ذلك مثلا ان الله حمى حمى وان حمى الله ما حرم
وانه من يرع حول الحمى يوشك ان يخالطه وانه من يخالط الريبة يوشك ان يجسر
وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا ابراهيم بن موسى الرازي قال اخبرنا
عيسى قال حدثنا زكريا عن عامر قال سمعت النعمان بن بشير يقول سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم بهذا الحديث قال وبينهما امور متشابهات لا يعلمها كثير من الناس
فمن اتقى الشبهات استبرأ عرضه ودينه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام فهذه
الاخبار تمنع من الاقدام على المشكوك فيه انه من المباح أو المحظور فوجب استعمالها
فمن شك فلا سبيل له الى تبين طلوع الفجر في اول ما يطلع حتى يكون مستبرئاً لدينه
وعرضه مجتنبا للريبة غير مواقع لحمى الله تعالى فاستعملنا قوله (حتى يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط الاسود من الفجر) فيمن يمكنه معرفة طلوعه في اول أحواله
فهذا مذهب اصحابنا وحجاجه فيما ذكرنا وقال مالك بن انس اكره ان يأكل اذا شك
في الفجر وان اكل فعليه القضاء وقال الثوري يتسحر الرجل ما شك حتى يرى الفجر

وقال عبيد الله بن الحسن والشافعي اذا اكل شاكا في الفجر فلاشيء عليه * وأما قول من قال انه يأكل شاكا من غير اعتبار منه بحال امكان التبين في حال طلوعه او تعذر ذلك عليه فذلك اغفال منه لان ضريرا لوكان في موضع ليس بحضرته من يعرفه طلوع الفجر لم يجزله الاقدام على الاكل بالشك وهو لا يأمن ان يكون قد اصبح وكذلك من كان في بيت مظلم لا يأمن طلوع الفجر لم يجزله الاقدام على الاكل بالشك فان اجاز هذا والغى الشك لزمه الغاء الشك في كل موضع والاقدام على كل ما لا يامن أن يكون محظورا من وطيء اوغيره وفي استعمال ذلك مخالفة لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من اجتناب الشبهات وترك الريب الى اليقين ومخالفة اجماع المسلمين لانهم لا يختلفون انه غير جائز له الاقدام على وطيء امرأة لا يعرفها وهو شاك في انها زوجته وكذلك من طلق احدى نسائه بعينها ثلاثا ونسيها فغير جائز له الاقدام على وطيء واحدة منهن باتفاق الفقهاء الا بعد العلم بانها ليست المطلقة * واما القول بايجاب القضاء على من اكل شاكا في الفجر فانه كما لا يبيح له الاقدام على المشكوك فيه فكذلك لا يوجب عليه القضاء بالشك لانه اذا كان الاصل براءة الذمة من الفرض فلا جائز الزامه بالشك والذي تضمنته هذه الآية من الحكم من عند قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) الى قوله (ومن الخيط الاسود من الفجر) نسخ تحريم الجماع والاكل والشرب في ليالي الصوم بعد العتمة او بعد النوم وفيها الدلالة على نسخ السنة بالقرآن لان الحظر المتقدم انما كان ثبوته بالسنة لا بالقرآن ثم نسخ بالاباحة المذكورة في القرآن * وفيها الدلالة على ان الجنابة لا تنافي صحة الصوم لما فيه من اباحة الجماع من أول الليل الى آخره مع العلم بان المجامع في آخر الليل اذا صادف فراغه من الجماع طلوع الفجر يصبح جنبا ثم حكم مع ذلك بصحة صومه بقوله (ثم أتموا الصيام الى الليل) وفيها حث على طلب الولد بقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) مع تأويل من تأوله واحتمال الآية له * وفيها الدلالة على ان ليلة القدر في رمضان لان ابن عباس قد تاوله على ذلك فلو لا انه محتمل له لما جاز أن يتأوله عليه وفيها الندب الى الترخص برخصة الله لتأويل من تأوله على ما بينا فيما سلف وفيها الدلالة على أن آخر الليل الى طلوع الفجر الثاني بقوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) الى قوله (حتى يتبين لكم) فثبت ان الليل الى طلوع الفجر وان ما بعد طلوعه فهو من النهار * وفيها الدلالة على اباحة الاكل والشرب والجماع الى أن يحصل له الاستبانة واليقين بطلوع الفجر وان

الشك لا يحظر عليه ذلك اذ غير جائز وجود الاستبانة مع الشك وهـذا فيمن يصل الى الاستبانة وقت طلوعه وامامن لا يصل الى ذلك لساتر أو ضعف بصره او نحو ذلك فغير داخل فى هذا الخطاب لما بينا آنفا قبل هذا الفصل وورود لفظ الاباحة بعد الحظر دليل على انه لم يرد به الايجاب لان ذلك حكم لفظ الاطلاق اذا كان وروده بعد الحظر على نحو ما ذكرنا من نظائره فى قوله (واذا حللتم فاصطادوا) وقوله (فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض) ومع ذلك فليس يمتنع ان يكون بعض الاكل والشرب مندوبا وهو ما يكون فى آخر الليل على جهة السحور وقـد حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا ابراهيم الحربى قال حدثنا مسدد قال حدثنا ابو عوانة عن قتادة عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال تسحروا فان فى السحور بركة وحدثنا محمـد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبد الله بن المبارك عن موسى بن على بن رباح عن ابيه عن أبى قيس مولى عمرو بن العاص قال قال رسول الله ﷺ ان فصلا بين صيامكم وصيام اهل الكتاب اكلة السحور وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا احمـد بن عمرو الزئبقى قال حدثنا عبد الله بن شبيب قال حدثنا عبد الله بن سعيد عن عبد الرحمن بن زيد ابن اسلم عن ابيه عن ابن عمر ان رسول ﷺ قال نعم غداء المؤمن السحور وان الله وملائـكته يصلون على المتسحرين فنـدب رسول ﷺ الى السحور وليس يمتنع ان يكون مراد الله بقوله (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) فى بعض ما انتظمه اكلة السحور فيكون مندوبا اليها بالآية فان قيل قد تضمنت الآية لا محالة الرخصة فى اباحـة الاكل وهو ما كان منه فى اول الليل لا على وجـه السحور فكيف يجوز ان ينتظم لفظ واحـد ندبا واباحة * قيـل له لم يثبت ذلك بظاهر الآية وانما استدللنا عليه بظاهر السنة فاما ظاهر اللفظ فهو اطلاق اباحة على ما بينا * وفيها الدلالة على ان الغاية قد لا تدخل فى الحكم المقدر بها بقوله عز وجل (حتى يتبين لكم الخيط الابيض) وحال التبين غير داخلة فى اباحة الاكل فيها ولا مرادة بها ثم قال الله تعالى (ثم اتموا الصيام الى الليل) فجعل الليل غاية الصيام ولم تدخل فيه * وقد دخلت فى بعض المواضع وهو قوله (ولا جنبـاً الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا) والغاية مرادة فى اباحة الصلاة بعدها وكذلك قوله تعالى (وايديكم الى المرافق) (وارجلكم الى الـكعبين) قد دخلت الغاية فى المراد وذلك اصل فى ان الغاية قد تدخل فى حال ولا تدخل فى اخرى وانها تحتاج الى دلالة فى اسقـاط حكمها او اثباته * واما قوله تعـالى (ثم اتموا

الصيام الى الليل) فان عطفه على ما تقدم ذكره من اباحة الجماع و الاكل و الشرب يدل على ان الصوم المأمور به هو الامساك عن هذه الامور التي ذكر اباحتها ليلا و قد تقدم بيان ذلك مع ما يقتضيه الصوم الشرعي من المعاني التي بعضها امساك و بعضها شرط لكون الامساك صوما شرعيا * و في قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) دلالة على ان من حصل مفطرا بغير عذر انه غير جائز له الاكل بعد ذلك و ان عليه ان يمسك عما يمسك عنه الصائم لان هذا الامساك ضرب من الصيام و قد روى انه عليه السلام بعث الى اهل العوالى يوم عاشوراء فقال من اكل فليصم بقية يومه و من لم ياكل فليتم صومه فسمى الامساك بعد الاكل صوما * فان قيل اذا لم يكن صوما شرعيا لم يتناوله اللفظ لان قوله تعالى (ثم اتموا الصيام الى الليل) المراد به الصوم الشرعي لا الصوم اللغوى * قيل له هذا عندنا صوم شرعي قد امر به النبي صلى الله عليه وسلم مع ايجابه القضاء و وجوب القضاء لا يخرجه من ان يكون صوما مندوبا اليه مستحقا للثواب عليه و فيه الدلالة على ان من اصبح في رمضان غير ناو للصوم ان عليه ان يتم صومه و يجزيه من فرضه ما لم يفعل ما ينافي صحة الصوم من اكل او شرب او جماع * فان قيل الذى يقتضيه الظاهر الامر باتمام الصوم و الاتمام يطلق فيما قد صح الدخول فيه و هو فلم يدخل فيه حتى يلحقه الخطاب بالاتمام. قيل له لما اصبح ممسكا عما يجب على الصائم الامساك عنه فقد حصل له الدخول في الصوم لما بينا من ان الامساك قد يكون صوما شرعيا و ان لم يحصل به قضاء فرض و لا تطوع و يدل على ان ذلك صوم مع عدم النية اتفاق جميع فقهاء الامصار على ان من اصبح في غير رمضان ممسكا عما يمسك عنه الصائم غير ناو للصوم انه جائز له ان يبتدىء نية التطوع و يجزيه و لو لم يكن ما مضى صوما يتعلق به حكم الصوم الشرعي لما جاز ان يثبت له حكم الصوم بايجاد النية بعده الا ترى انه لو اكل او شرب ثم اراد ان ينوى صياما تطوعا لم يصح له ذلك فثبت بما وصفنا صحة دلالة قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) على جواز نية صيام رمضان في بعض النهار و الله تعالى اعلم بالصواب

(باب لزوم صوم التطوع بالدخول فيه)

قوله عز و جل (ثم اتموا الصيام الى الليل) يدل على ان من دخل في صوم التطوع لزمه اتمامه و ذلك لان قوله (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) عام في سائر الليالي التي يريد الناس الصوم في صبيحتها و غير جائز الاقتصار به على ليالي صيام رمضان دون غيره

لما فيه من تخصيص العموم بلا دلالة ولما كان حكم اللفظ مستعملا في اباحة الاكل والشرب في ليالي صوم التطوع ثبت انها مرادة باللفظ فاذا كان كذلك ثم عطف عليه قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) اقتضى ذلك لزوم اتمام الصوم الذي صح له الدخول فيه تطوعا كان ذلك الصوم او فرضا وامر الله تعالى على الوجوب فغير جائز لاحد دخل في صوم التطوع او الفرض الخروج منه بغير عذر واذا لزم المضي فيه واتمامه بظاهر الآية فقد صح عليه وجوبه ومتى افسده لزمه قضاؤه كسائر الواجبات. فان قيل قد روى ان الآية نزلت في صوم الفرض فوجب ان يكون مقصور الحكم عليه. قيل له نزول الآية على سبب لا يمنع عندنا اعتبار عموم اللفظ لان الحكم عندنا للفظ لا للسبب ولو كان الحكم في ذلك مقصورا على السبب لوجب ان يكون خاصا في الذين اختانوا انفسهم منهم فلما اتفق الجميع على عموم الحكم فيهم وفي غيرهم ممن ليس في مثل حالهم دل ذلك على ان الحكم غير مقصور على السبب وانه عام في سائر الصيام كهو في سائر الناس في صوم رمضان فصح بما وصفنا وجه الاستدلال بقوله تعالى (ثم اتموا الصيام الى الليل) على لزوم الصوم بالدخول فيه. وقد اختلف الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر من دخل في صيام التطوع او صلاة التطوع فافسده او عرض له فيه ما يفسده فعليه القضاء وهو قول الاوزاعي اذا افسده وقال الحسن بن صالح اذا دخل في صلاة التطوع فاقل ما يلزمه ركعتان وقال مالك ان افسده هو فعليه القضاء ولو طرىء عليه ما اخرجه منه فلا قضاء عليه وقال الشافعي رحمه الله ان افسد ما دخل فيه تطوعا فلا قضاء عليه وروى عن ابن عباس وابن عمر مثل قولنا. حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا هشيم قال حدثنا عثمان البتي عن انس بن سيرين قال صمت يوما فاجهدت فافطرت فسألت ابن عباس وابن عمر فامراني أن اصوم يوما مكانه وروى طلحة بن يحيي عن مجاهد قال هو بمنزلة الصدقة يخرجها الرجل من ماله فان شاء امضاها وان شاء امسكها ولم يختلفوا في الحج والعمرة اذا احرم بهما تطوعا ثم افسدهما ان عليه قضاؤهما وان احصر فيهما فقد اختلف الناس فيه ايضا فقال اصحابنا ومن تابعهم عليه القضاء وقال مالك والشافعي لا قضاء عليه . وما قدمنا من دلالة قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) يوجب القضاء سواء خرج منه بعذر او بغير عذر لان الآية قد اقتضت الايجاب بالدخول واذا وجب لم يختلف حكمه في ايجاب القضاء اذا كان خروجه بعذر او بغير عذر كسائر ما اوجبه

الله عليه من صيام اوصلاة اوغيرها كالنذور ونظير هذه الآية فى ايجاب القرب
فالدخول فيها قوله (وجعلنا فى قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها
ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها) والابتداع قد يكون
بالفعل وقد يكون بالقول ثم ذم تارك رعايتها بعد الابتداع فدل ذلك على ان من ابتدع
قربة بالدخول فيها او بايجابها بالقول ان عليه اتمامها لانه متى قطعها قبل اتمامها فلم يرعها
حق رعايتها والذم لا يستحق الا بترك الواجبات فدل ذلك على ان لزومها بالدخول كهو
بالنذر والايجاب بالقول * ويحتج فى مثله ايضا بقوله (ولا تكونوا كالتى نقضت
غزلها من بعد قوة انكاثا) جعله الله مثلا لمن عهد لله عهداً او حلف بالله ثم لم يف به ويقضه
هو عموم فى كل من دخل فى قربة فيكون منهيا عن نقضها قبل اتمامها لانه متى نقضها فقد
افسد مامضى منها بعد تضمن تصحيحها بالدخول فيها ويصير بمنزلة ناقضة غزلها بعد
فتلها بقواها وهذا يوجب ان كل من ابتدأ فى حق الله وان كان متطوعا بديا فعليه اتمامه
والوفاء به لئلا يكون بمنزلة ناقضة غزلها * فان قيل انما نزلت هذه الآية فيمن نقض
العهد والايمان بعد توكيدها لانه قال تعالى (واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم) ثم عطف
عليه قوله (ولا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة) . قيل له نزولها على سبب
لا يمنع اعتبار عموم لفظها وقد بينا ذلك فى مواضع ويدل عليه ايضا قوله تعالى (ولا
تبطلوا اعمالكم) وقد علمنا ان اقل ما يصح فى الفرض من الصوم يوم كامل وفى الصلاة
ركعتان ولا تصح النوافل وتكون قربة الا حسب موضوعها فى الفروض بدلالة انه
يحتاج الى استيفاء شروطها ألا ترى ان صوم النفل مثل صوم الفرض فى لزوم الامساك
عن الجماع والاكل والشرب وكذلك صلاة التطوع تحتاج من القراءة والطهارة والستر
الى مثل ما شرط فى الفروض ولما لم يكن فى اصل الفرض ركعة واحدة ولا صوم بعض يوم
وجب ان يكون كذلك حكم النفل فمتى دخل فى شىء منه ثم افسده قبل اتمامه فقد ابطله
وابطل ثواب ما فعله منه وقوله تعالى (ولا تبطلوا اعمالكم) يمنع الخروج منه قبل
اتمامه لنهى الله تعالى اياه عن ابطاله واذا لزمه اتمامه فقد وجب عليه قضاؤه اذا خرج
منه قبل اتمامه معذورا كان فى خروجه او غير معذور . ويدل عليه من جهة السنة
ماروى عن النبى ﷺ انه نهى عن البتيراء وهو ان يوتر الرجل بركعة فاقتضى هذا
اللفظ ايجاب اتمامه واذا وجب اتمامها فقد لزمته فمتى افسدها او فسدت عليه بغير
اختياره لزمه قضاؤها كسائر الواجبات ويدل عليه حديث الحجاج بن عمرو الانصارى

عن

عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل قال عكرمة فذكرت ذلك لابن عباس وابي هريرة فقالا صدق فصارت رواته عن النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة وذلك يدل على معنيين احدهما الزامه بالدخول فيه لانه لم يفرق بين الفرض والنفل والثاني انه وان خرج منه بغير اختيار منه فان القضاء واجب عليه .

ويدل عليه ايضا ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن صالح قال حدثنا عبد الله بن وهب قال اخبرني حيوة بن شريح عن ابن الهاد عن زميل مولى عروة عن عروة بن الزبير عن عائشة قالت اهدى لي ولحفصة طعام وكنا صائمتين فافطرنا ثم دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا يا رسول الله اهديت لنا هدية فاشتهيناها فافطرنا فقال لا عليكما صوما مكانه يوما اخر وهذا يدل على وجوب القضاء في التطوع لانه لم يسألهما عن جهة صومهما . وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابراهيم بن عبد الله قال حدثنا القعنبي قال حدثنا عبد الله بن عمر عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة انها قالت اصبحت انا وحفصة صائمتين متطوعتين فاهدى لنا طعام فافطرنا فسألت حفصة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اقضيا يوما مكانه . قال عبد الباقي وحدثنا عبد الله ابن اسيد الاصبهاني الاكبر قال حدثنا ازهر بن جميل قال حدثنا ابو همام محمد بن الزبرقان عن عبد الله بن عمر عن الزهري عن عروة عن عائشة نحوه . قال عبد الباقي وحدثنا اسحق قال حدثنا القعنبي عن مالك عن ابن شهاب عن الزهري ان حفصة وعائشة وذكر نحوه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقضيا مكانه يوما واصحاب حديث يتكلمون في اسناد هذا الحديث باشياء يطعنون بها فيه احدها ما حدثنا به عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدي قال سمعت سفيان يحدثه عن الزهري فقيل للزهري هو من حديث عروة فقال الزهري ليس هو من حديث عروة قال الحميدي واخبرني غير واحد عن معمر انه قال لو كان من حديث الزهري ما نسيته وهذا الذي ذكروه لا يبطله عندنا لانه جائز ان يريد الزهري بذلك انه لم يسمعه من عروة وسمعه من غير عروة واكثر احواله ان يكون مرسلا عن عروة وارساله لا يفسده عندنا واما قول معمر لو كان من حديث الزهري ما نسيته فليس بشيء لان النسيان جائز عليه في حديث الزهري كجوازه في حديث غيره واكثر احواله ان لا يكون معمر قد سمعه من الزهري وغير معمر قد سمعه من الزهري ورواه عنه فلا يفسده ان لا يكون معمر قد رواه عنه وقد رواه زميل مولى عروة عن عروة ويطعنون فيه ايضا بما ذكره ابن جريج

انه قال للزهري في هذا الحديث اسمعته من عروة قال انما اخبرني به رجل بباب عبد الملك وروى في غير هذا الحديث ان الرجل سليمان بن ارقم وكيفما تصرفت به الحال فليس فيه ما يفسده على مذهب الفقهاء وما يعترض به اصحاب الحديث من مثل هذا لا يفسد الحديث ولا يقدح فيه عندهم . وقد روى ايضا خصيف عن عكرمة عن ابن عباس ان حفصة وعائشة اصبحتا صائمتين فاهدى لهما طعام فافطرتا فامرهما النبي صلى الله عليه وسلم ان تقضيا يوما مكانه . وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا عبد الله بن احمد بن حنبل قال حدثنا محمد بن عباد قال حدثنا حاتم بن اسماعيل عن ابي حمزة عن الحسن عن ابي سعيد الخدري ان عائشة وحفصة اصبحتا صائمتين فاهدى لهما طعام فدخل النبي صلى الله عليه وسلم وهما تاكلان فقال ألم تصبحا صائمتين قالتا بلى قال اقضيا يوما مكانه ولا تعودا . وقد روى من طريق آخر وهو ما حدثنا عبد الباقي قال حدثنا اسماعيل بن الفضل بن موسى قال حدثنا حرملة قال حدثنا ابن وهب قال حدثنا جرير بن حازم عن يحيى بن سعيد عن عروة عن عائشة قالت اصبحت انا وحفصة صائمتين متطوعتين فاهدى الينا طعام فاعجبنا فافطرنا فلما جاء النبي صلى الله عليه وسلم بدرتني حفصة فسألته وهي ابنة ابيها فقال عليه السلام صوما يوما مكانه وروى الحجاج بن ارطاة عن الزهري عن عروة عن عائشة مثل ذلك وقد روى عبيد الله بن عمر عن نافع عن عبد الله بن عمر هذه القصة وذكر نحوها الا انه لم يذكر تطوعا * فهذه آثار مستفيضة قد رويت من طرق في بعضها انهما اصبحتا صائمتين متطوعتين وفي بعضها لم يذكر التطوع وفي كلها الامر بالقضاء . ويدل على وجوب القضاء ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عيسى بن يونس قال حدثنا هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذرعه قيء وهو صائم فليس عليه قضاء وان استقاء فليقض وفي هذا الحديث ما يوجب القضاء على الصائم المتطوع اذا استقاء عمدا لانه عليه السلام لم يفرق بين المتنفل وبين من يصوم فرضا . ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على ان المتصدق بصدقة تطوعا اذا قبضها من تصدق بها عليه لا يرجع فيها لما فيه من ابطال القربة التي حصلت له بها فكذلك الداخل في صلاة او صوم تطوعا غير جائز له الخروج منها قبل اتمامها لما فيه من ابطال ما تقدم منه فهو بمنزلة الصدقة المقبوضة فان قيل هو بمنزلة الصدقة التي لم تقبض لانه انما امتنع من فعل باقي اجزاء الصلاة والصوم بمنزلة الممتنع من تسليم الصدقة . قيل له لو لم يكن الا كذلك

لكان كما ذكرت لكنه لما كان فى الخروج منه قبل اتمامه ابطال ما تقدم لم يكن له سبيل الى ذلك ومتى فعله لزمه القضاء ألا ترى انه لا يصح صوم بعض النهار دون بعض وان من اكل فى اول النهار لا يصح له صوم بقيته وكذلك من صام أوله ثم افطر فى باقيه فقد اخرج نفسه من حكم صوم ذلك اليوم رأسا وابطل به حكم ما فعله كالراجع فى الصدقة المقبوضة فصار كما اذا رجع فى صدقة مقبوضة لزمه ردها الى المتصدق بها عليه ويدل عليه ايضا اتفاق الجميع على ان المحرم بحج او عمرة تطوعا متى افسده لزمه القضاء وكان الدخول فيه بمنزلة الايجاب بالقول . فان قيل انما لزمه القضاء لان فساده لا يخرجه منه وليس ذلك كسائر القرب من الصلاة والصوم اذ هو يخرج منهما بالافساد . قيل له هذا الفرق لا يمنع تساويهما فى جهة الايجاب بالدخول ولا يخلو هذا المحرم من ان يكون قد لزمه الاحرام بالدخول ووجب عليه اتمامه او لم يلزمه فان كان قد لزمه اتمامه فالواجب عليه القضاء سواء احصر او افسده بفعله لان ما قد وجب لا يختلف حكمه فى وقوع الفساد فيه بفعله او غير فعله مثل النذر وحجة الاسلام فمتى اتفقنا على انه متى افسده لزمه قضاؤه وجب ان يكون ذلك حكمه اذا احصر وتعذر فعله من غير جهته كسائر الواجبات وعلى ان السنة قد قضت ببطلان قول الخصم وهو قول النبى صلى الله عليه وسلم من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل فاوجب عليه القضاء مع وقوع المنع من قبل غيره واذا ثبت ذلك فى الحج والعمرة وجب مثله فى سائر القرب التى شرط صحتها اتمامها وكان بعضها منوطا ببعض وذلك مثل الصلاة والصيام ويجب ان لا يختلف فى وجوب قضائه حكم خروجه منها بفعله او غير فعله كما فى سائر الواجبات . واحتج من خالف فى ذلك بحديث أم هانىء حين ناولها النبى صلى الله عليه وسلم سؤره فشربته ثم قالت انى كنت صائمة وكرهت ان ارد سؤرك فقال النبى عليه السلام ان كان من قضاء رمضان فاقضى يوما مكانه وان كان تطوعا فان شئت فاقضى وان شئت فلا تقضى وهذا حديث مضطرب السند والمتن جميعا . فاما اضطراب سنده فان سماك بن حرب يرويه مرة عمن سمع أم هانىء ومرة يقول هارون بن أم هانىء او ابن ابنة أم هانىء ومرة يرويه عن ابنى أم هانىء ومرة عن ابن أم هانىء قال اخبرنى اهلنا ومثل هذا الاضطراب فى الاسناد يدل على قلة ضبط رواته . واما اضطراب المتن فمن قبل ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عثمان بن ابى شيبة قال حدثنا جرير بن عبد الحميد عن يزيد بن ابى زياد عن عبد الله بن الحرث عن أم هانىء قالت لما كان يوم الفتح فتح مكة

جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم وأم هانىء عن يمينه قال فجاءت الوليدة بإناء فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله أم هانىء فشربت منه ثم قالت يا رسول الله افطرت وكنت صائمة فقال لها أكنت تقضين شيأ قالت لا قال فلا يضرك ان كان تطوعا فذكر في هذا الحديث انه قال لا يضرك وليس في ذلك نفي لوجوب القضاء لانا كذلك نقول انه لم يضرها لانها لم تعلم انه لا يجوز لها الافطار او علمت ذلك ورأت اتباع النبي صلى الله عليه وسلم بالشرب والافطار اولى من المضي فيه وحدثنا عبد الله بن جعفر بن احمد بن فارس قال حدثنا يونس بن حبيب قال حدثنا ابو داود الطيالسي قال حدثنا شعبة قال اخبرني جعدة رجل من قريش وهو ابن أم هانىء وكان سماك بن حرب يحدثه يقول اخبرني ابنا أم هانىء قال شعبة فلقيت انا افضلهما جعدة فحدثني عن أم هانىء ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليها فناولته شرابا فشرب ثم ناولها فشربت فقالت يا رسول الله اني كنت صائمة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصائم المتطوع امين نفسه او امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر فقلت لجعدة سمعته انت من أم هانىء فقال اخبرني اهلنا وابو صالح مولى أم هانىء عن أم هانىء ورواه سماك عمن سمع أم هانىء وذكر فيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال المتطوع بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر وروى سماك عن هارون بن أم هانىء عن أم هانىء وقال فيه ان كان من قضاء رمضان فصومي يوما مكانه وان كان تطوعا فان شئت فصومي وان شئت فافطري ولم يذكر في شيء من هذه الاخبار نفي القضاء وانما ذكر فيه ان الصائم بالخيار وانه امين نفسه وان له ان يفطر في التطوع ولم يقل لا قضاء عليك وهذا الاختلاف في متنه يدل على انه غير مضبوط ولو ثبتت هذه الالفاظ لم يكن فيها ما ينفي وجوب القضاء لان اكثر ما فيها اباحة الافطار واباحة الافطار لا تدل على سقوط القضاء وقوله الصائم امين نفسه والصائم بالخيار جائز ان يريد به من اصبح ممسكا عما يمسك عنه الصائم من غير نية للصوم انه بالخيار في ان ينوي الصوم التطوع او يفطر والممسك عما يمسك عنه الصائم يسمى صائما كما قال عليه السلام يوم عاشوراء من اكل فليصم بقية يومه ومراده الامساك عما يمسك عنه الصائم كذلك قوله الصائم بالخيار والصائم امين نفسه هو على هذا المعنى فان وجد في بعض الفاظ هذا الحديث فان شئت فاقضي وان شئت فلا تقضي فانما هو تاويل من الراوي لقوله لا يضرك وان شئت فافطري والصائم بالخيار واذا كان كذلك لم يثبت نفي القضاء بما ذكرت * على انه لو ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم نفي

ايجاب القضاء من غير احتمال التأويل مع صحة السند واتساق المتن لكانت الاخبار الموجبة للقضاء أولى من وجوه احدها انه متى ورد خبران احدهما مبيح والآخر حاظر كان خبر الحظر أولى بالاستعمال وخبرنا حاظر لترك القضاء وخبرهم مبيح فكان خبرنا أولى من هذا الوجه ومن جهة اخرى أن الخبر النافى للقضاء وارد على الاصل والخبر الموجب له ناقل عنه والخبر الناقل أولى لانه فى المعنى وارد بعده كانه قد علم تاريخه ومن جهة اخرى وهو أن ترك الواجب يستحق به العقاب وفعل المباح لا يستحق به العقاب فكان استعمال خبر الوجوب اولى من خبر النفى . ومما يعارض خبر ام هانىء فى اباحة الافطار ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن سعيد قال حدثنا أبو خالد عن هشام عن ابن سيرين عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دعى احدكم فليجب فان كان مفطرا فليطعم وان كان صائما فليصل قال أبو داود رواه حفص بن غياث ايضا * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا سفيان عن أبى الزناد عن الاعرج عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دعى احدكم الى طعام وهو صائم فليقل انى صائم فهذان خبران يحظران على الصائم الافطار من غير عذر ولم يفرق النبى صلى الله عليه وسلم بين الصائم تطوعا أو من فرض الا ترى انه قال فى الخبر الاول وان كان صائما فليصل والصلاة تنافى الافطار وفرق ايضاً بين المفطر والصائم فلو جاز للصائم الافطار لقال فليأكل * فان قيل انما اراد بالصلاة الدعاء والدعاء لا ينافى الاكل * قيل له بل هو على الصلاة المعهودة عند الاطلاق وهى التى بركوع وسجود وصرفه الى الدعاء غير جائز الا بدلالة فلو كان المراد الدعاء لكانت دلالته قائمة على انه لا يفطر حين فرق بين المفطر والصائم بما ذكرنا وقوله عليه السلام فى الحديث فليقل انى صائم يدل على ان الصوم يمنعه من الاكل وقد علمنا ان النبى صلى الله عليه وسلم قد جعل اجابة الدعوة من حق المسلم كالسلام وعيادة المريض وشهود الجنازة فلما منعه الاجابة وقال فليقل انى صائم دل ذلك على حظر الافطار فى سائر الصيام من غير عذر . فان قيل قد روى عن أبى الدرداء وجابر انهما كانا لا يريان بالافطار فى صيام التطوع بأسا وان عمر بن الخطاب دخل المسجد فصلى ركعة ثم انصرف فتبعه رجل فقال يا أمير المؤمنين صليت ركعة واحدة فقال هو التطوع فمن شاء زاد ومن شاء نقص . قيل له قد روينا عن ابن عباس وابن عمر ايجاب القضاء على من أفطر فى صيام التطوع واما ما روى عن ابى الدرداء وجابر فليس

فيه نفي القضاء وانما فيه اباحة الافطار وحديث عمر يحتمل ان يريد به من دخل في صلاة يظن انها عليه ثم ذكر انها ليست عليه انها تكون تطوعا وجائز أن يقطعها ولم يجب عليه القضاء وقد روى عن عبد الله بن مسعود انه قال ما اجزأت ركعة قط * فان قيل قوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) يدل على جواز الاقتصار على ركعة * قيل له انما ذلك تخيير في القراءة لا في ركعات الصلاة والتخيير فيها لا يوجب تخييرا في سائر اركانها فلا دلالة في ذلك على حكم الركعات وقال الشافعي عليه في الاضحية البدل اذا استهلكها فيلزمه مثله في سائر القرب . ومن دلالات قوله تعالى (ثم أتموا الصيام الى الليل) على الاحكام ان من اصبح مقيما صائما ثم سافر انه لا يجوز له الافطار في يومه ذلك بدلالة ظاهر قوله (ثم أتموا الصيام الى الليل) ولم يفرق بين من سافر بعد الدخول في الصوم و بين من أقام وفيه الدلالة على أن من أكل بعد طلوع الفجر وهو يظن ان عليه ليلا أو اكل قبل غروب الشمس وهو يرى ان الشمس قد غابت ثم تبين ان عليه القضاء لقوله (ثم أتموا الصيام الى الليل) وهذا لم يتم الصيام لان الصيام هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع وهو لم يمسك فليس هو اذا صائم . وقد اختلف السلف في ذلك فقال مجاهد وجابر بن زيد والحكم ان صومه تام ولا قضاء عليه هذا في المتسحر الذي يظن ان عليه ليلا وقال مجاهد لو ظن أن الشمس قد غابت فافطر ثم علم انها لم تغب كان عليه القضاء فرق بين المتسحر و بين من اكل قبل غروب الشمس على ظن منه ثم علم قال لان الله تعالى قال (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) فما لم يتبين فالاكل له مباح فلا قضاء عليه فيما أكل قبل ان يتبين له طلوع الفجر واما الذي افطر على ظن منه بغيوبة الشمس فقد كان صومه يقينا فلم يكن جائز اله الافطار حتى يتبين له غروب الشمس وقال محمد بن سيرين وسعيد بن جبير واصحابنا جميعا ومالك والثوري والشافعي يقضي في الحالين الا ان مالكا قال في صوم التطوع يمضي فيه وفي الفرض يقضي وروى الاعمش عن زيد بن وهب ان عمر افطر هو والناس في يوم غيم ثم طلعت الشمس فقال ما تجانفنا الاثم والله لا نقضيه وروى عنه انه قال الخطب يسير نقضي يوما وظاهر قوله (ثم أتموا الصيام الى الليل) يقضي ببطلان صيامه اذ لم يتممه ولم تفصل الآية بين من اكل جاهلا بالوقت أو عالما به . فان قيل قال الله تعالى (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) فما لم يتبين له ذلك فالاكل له مباح. قيل له لا يخلو هذا الاكل من أحد حالين اما ان

يكون ممن امكنه استبانة طلوع الفجر والوصول الى علمه من جهة اليقين بان يكون عارفا به وليس بينه وبينه حائل فان كان كذلك ثم لم يستبن فان هذا لا يكون الا من تفريطه فى تامله وترك مراعاته ومن كانت هذه حاله فغير جائز له الاقدام على الاكل فاذا اكل فقد فعل مالم يكن له ان يفعله اذ قد كان فى وسعه وامكانه الوصول الى اليقين والاستبانة ففرط فيه ولم يفعله وتفريطه غير مسقط عنه فرض الصوم وان كان هذا الاكل ممن لا يعرف الفجر بصفته أو بينه وبينه حائل او قمر او ضعف بصر أو نحو ذلك فهذا ايضاً ممن لا يجوز له العمل على الظن بل عليه ان يصير الى اليقين ولا ياكل وهو شاك واذا كان ذلك على ما وصفنا لم يسقط عنه القضاء بتركه الاحتياط للصوم وكذلك من اكل على ظن منه بغيبوبة الشمس فى يوم غيم فهو بهذه المنزلة بمقتضى ظاهر قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) فان قيل لم يكلف تبين الفجر عند الله تعالى وانما كلف ما عنده * قيل له اذا امكنه الوصول الى معرفة طلوع الفجر الذى هو عند الله فعليه مراعاته فتى لم يكن هناك حائل استحال ان لا يعلمه ومع ذلك فانه ان غفل ابيح له الاكل فى حال غفلته فان اباحة الاكل غير مسقطة للقضاء كالمريض والمسافر وهما اصل فى ذلك لانهما معذوران والذى اشتبه عليه طلوع الفجر اوظنه قد طلع معذور فى الاكل والعذر لا يسقط القضاء بدلالة ما وصفنا ويدل عليه اتفاق الجميع انه لو غم عليهم الهلال فى أول ليلة من رمضان فافطروا ثم علموا بعد ذلك انه كان من رمضان كان عليهم القضاء فكذلك من وصفنا امره وكذلك الاسير فى دار الحرب اذا لم يعلم بشهر رمضان حتى مضى ثم علم به كان عليه القضاء ولم يكن مكلفا فى حال الافطار الا علمه ثم لم يكن جهله بالوقت مسقطاً للقضاء فكذلك من خفى عليه طلوع الفجر وغروب الشمس * فان قيل هلا كان بمنزلة الناسى فى سقوط القضاء لانه لم يعلم فى حال الاكل بوجوب الصوم عليه قيل له هذا اعتلال فاسد لوجوده فيمن غم عليه هلال رمضان مع ايجاب الجميع عليه القضاء متى علم انه من رمضان وكذلك الاسير فى دار الحرب اذا لم يعلم بالشهر حتى مضى عليه القضاء عند الجميع من جهله بوجوب الصوم عليه . وقال اصحابنا فى الاكل ناسياً القياس ان يجب القضاء عليه وانما تركوا القياس للاثر ولو كان ظاهر الآية ينفى صحة صوم الناسى لانه لم يتم صومه والله سبحانه قال (ثم اتموا الصيام الى الليل) والصوم هو الامساك ولم يوجد منه ذلك الا ترى انه لو نسى الصوم رأسا انه لا خلاف ان عليه القضاء ولم يكن نسيانه مسقطا القضاء عنه وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود

قال حدثنا هارون بن عبدالله ومحمد بن العلاء المعنى قالا حدثنا ابو اسامة قال حدثنا
هشام بن عروة عن فاطمة بنت المنذر عن اسماء بنت ابى بكر قالت افطرنا يوما فى رمضان
فى غيم فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم طلعت الشمس قال ابو اسامة قلت لهشام
امروا بالقضاء قال وبد من ذلك وقوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) يوجب ايضا
ابطال صوم المكره على الاكل لانه لم يتمه على ماقدمنا وكذلك ابطال صوم من جن
فاكل فى حال جنونه لان الله تعالى حكم بصحة الصوم لمن اتمه الى الليل فمن وجد منه فعل
يحظره الصوم فهو غير متم لصومه الى الليل فيلزمه القضاء واما الوقت الذى هو نهاية
الصوم ويجب به الافطار هو ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا
مسدد قال حدثنا عبدالله بن داود عن هشام بن عروة عن أبيه عن عاصم بن عمر عن ابيه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جاء الليل من ههنا وذهب النهار من ههنا
وغابت الشمس فقد افطر الصائم وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا
مسدد قال حدثنا عبدالواحد قال حدثنا سليمان الشيبانى قال سمعت عبدالله بن أبى
اوفى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رأيتم الليل قد أقبل من ههنا فقد افطر
الصائم واشار باصبعه قبل المشرق وروى ابو سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه
وسلم قال اذا سقط القرص افطر ولا خلاف فى انه اذا غابت الشمس فقد انقضى وقت
الصوم وجاز للصائم الاكل والشرب والجماع وسائر ماحظره عليه الصوم وقوله عليه
السلام اذا غابت الشمس فقد افطر الصائم يوجب ان يكون مفطراً بغروب الشمس
اكل اولم يأكل لان الصوم لايكون بالليل ولذلك نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن الوصال لانه يترك الطعام والشراب وهو مفطر والوصال ان يمكث يومين اوثلاثة
لايأكل شيأ ولا يشرب فاذا اكل أو شرب فى أى وقت كان شيأ قليلا فقد خرج من
الوصال وقد روى ابن الهاد عن عبدالله بن خباب عن أبى سعيد الخدرى عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الوصال قالوا يارسول الله انك تواصل فقال انكم
لستم كهيئتى انى ابيت لى مطعم يطعمنى وساق يسقينى فايكم واصل فمن السحر الى
السحر فاخبر انه اذا اكل او شرب سحراً فهو غير مواصل واخبر عليه السلام انه
لايواصل لان الله يطعمه ويسقيه وفى حديث ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم
حين قيل له انك تواصل فقال انى ابيت يطعمنى ربى ويسقينى ومن الناس من يقول ان
النبى صلى الله عليه وسلم كان مخصوصاً باباحة الوصال دون أمته وقد اخبر عليه السلام

ان

ان الله يطعمه ويسقيه ومن كان كذلك فلم يواصل والله أعلم بالصواب

﴿باب الاعتكاف﴾

قال الله تعالى (ولا تباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد) ومعنى الاعتكاف فى أصل اللغة هو اللبث قال الله (ماهذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون) وقال تعالى (فنظل لها عاكفين) وقال الطرماح

فباتت بنات الليل حولى عكفا * عكوف البواكى بينهن صريع

ثم نقل فى الشرع الى معان أخر مع اللبث لم يكن الاسم يتناولها فى اللغة منها السكون فى المسجد ومنها الصوم ومنها ترك الجماع رأسا ونية التقرب الى الله عز وجل ولا يكون معتكفا الا بوجود هذه المعانى وهو نظير ما قلنا فى الصوم انه اسم للامساك فى اللغة ثم زيد فيه معان اخر لا يكون الامساك صوما شرعيا الا بوجودها واما شرط اللبث فى المسجد فانه للرجال خاصة دون النساء واما شرط كونه فى المسجد فى الاعتكاف فالاصل فيه قوله عز وجل (ولا تباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد) فجعل من شرط الاعتكاف الكون فى المسجد وقد اختلف السلف فى المسجد الذى يجوز الاعتكاف فيه على انحاء وروى عن أبى وائل عن حذيفة انه قال لعبد الله رأيت ناسا عكوفا بين دارك ودار الاشعرى لا تغير وقد علمت ان لا اعتكاف الا فى المساجد الثلاثة أوفى المسجد الحرام فقال عبد الله لعلهم اصابوا واخطأت وحفظوا ونسيت وروى ابراهيم النخعى ان حذيفة قال لا اعتكاف الا فى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجد النبى ﷺ وروى عن قتادة عن سعيد بن المسيب لا اعتكاف الا فى مسجد نبى وهذا موافق لمذهب حذيفة لان المساجد الثلاثة هى مساجد الانبياء عليهم السلام وقول آخر وهو ماروى اسرائيل عن ابى اسحق عن الحرث عن على قال لا اعتكاف الا فى المسجد الحرام او مسجد النبى عليه السلام وروى عن عبد الله بن مسعود وعائشة وابراهيم وسعيد بن جبير وابى جعفر وعروة بن الزبير لا اعتكاف الا فى مسجد جماعة فحصل من اتفاق جميع السلف ان من شرط الاعتكاف الكون فى المسجد على اختلاف منهم فى عموم المساجد وخصوصها على الوجه الذى بينا ولم يختلف فقهاء الامصار فى جواز الاعتكاف فى سائر المساجد التى تقام فيها الجماعات الا شىء يحكى عن مالك ذكره عنه ابن عبد الحكم قال لا يعتكف احد الا فى المسجد الجامع او فى رحاب المساجد التى تجوز فيها الصلاة وظاهر

قوله (وانتم عاكفون فى المساجد) يبيح الاعتكاف فى سائر المساجد لعموم اللفظ ومن اقتصر به على بعضها فعليه باقامة الدلالة وتخصيصه بمساجد الجماعات لا دلالة عليه كما ان تخصيص من خصه بمساجد الانبياء لما لم يكن عليه دليل سقط اعتباره * فان قيل قوله عليه السلام لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد مسجد الحرام ومسجد بيت المقدس ومسجدى هذا يدل على اعتبار تخصيص هذه المساجد وكذلك قوله عليه السلام صلاة فى مسجدى هذا افضل من الف صلاة فى غيره الا المسجد الحرام يدل على اختصاص هذين المسجدين بالفضيلة دون غيرهما. قيل له لعمرى ان هذا القول من النبى ﷺ فى تخصيصه المساجد الثلاثة فى حال والمسجدين فى حال دليل على تفضيلهما على سائر المساجد وكذلك نقول كما قال عليه السلام الا انه لا دلالة فيه على نفى جواز الاعتكاف فى غيرها كما لا دلالة على نفى جواز الجمعات والجماعات فى غيرها فغير جائز لنا تخصيص عموم الآية بما لا دلالة فيه على تخصيصهما وقول مالك فى الرواية التى رويت عنه فى تخصيص مساجد الجماعات دون مساجد الجماعات لا معنى له وكما لا تمتنع صلاة الجمعة فى سائر المساجد كذلك لا يمتنع الاعتكاف فيها فكيف صار الاعتكاف مخصوصاً بمساجد الجمعات دون مساجد الجماعات وقد اختلف الفقهاء فى موضع اعتكاف النساء فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر لا تعتكف المرأة الا فى مسجد بيتها ولا تعتكف فى مسجد جماعة وقال مالك تعتكف المرأة فى مسجد الجماعة ولا يعجبه ان تعتكف فى مسجد بيتها وقال الشافعى العبد والمرأة والمسافر يعتكفون حيث شاؤا لانه لا جمعة عليهم. قال ابو بكر روى عن النبى ﷺ انه قال لا تمنعوا اماء الله مساجد الله وبيوتهن خير لهن فاخبر ان بيتها خير لها ولم يفرق بين حالها فى الاعتكاف وفى الصلاة ولما جاز للمرأة الاعتكاف باتفاق الفقهاء وجب أن يكون ذلك فى بيتها لقوله عليه السلام وبيوتهن خير لهن فلو كانت ممن يباح لها الاعتكاف فى المسجد لكان اعتكافها فى المسجد افضل ولم يكن بيوتهن خير الهن لان الاعتكاف شرطه الكون فى المساجد لمن يباح له الاعتكاف فيه ويدل عليه ايضا قوله عليه السلام صلاة المرأة فى دارها افضل من صلاتها فى مسجدها وصلاتها فى بيتها افضل من صلاتها فى دارها وصلاتها فى مخدعها افضل من صلاتها فى بيتها فلما كانت صلاتها فى بيتها افضل من صلاتها فى المسجد كان اعتكافها كذلك ويدل على كراهة الاعتكاف فى المساجد للنساء ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عثمان بن ابى شيبة قال حدثنا ابو معاوية ويعلى بن عبيد عن يحيى بن سعيد عن عمرة

عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اراد ان يعتكف صلى الفجر ثم دخل معتكفه قالت وانه اراد مرة ان يعتكف في العشر الاواخر من رمضان قالت فامر ببنائه فضرب فلما رأيت ذلك امرت ببنائي فضرب قالت وامر غيري من ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ببنائه فضرب فلما صلى الفجر نظر الى الابنية فقال ماهذه آلبر تردن قالت ثم امر ببنائه فقوض وامر ازواجه بابنيتهن فقوضت ثم اخر الاعتكاف الى العشر الاول يعني من شوال وهذا الخبر يدل على كراهية الاعتكاف للنساء في المسجد بقوله آلبر تردن يعني ان هذا ليس من البر ويدل على كراهية ذلك منهن انه لم يعتكف في ذلك الشهر ونقض بناءه حتى نقضن ابنيتهن ولو ساغ لهن الاعتكاف عنده لما ترك الاعتكاف بعد العزيمة ولما جوز لهن تركه وهو قربة الى الله تعالى وفي هذا دلالة على انه قد كره اعتكاف النساء في المساجد. فان قيل قد روى سفيان ابن عيينة هذا الحديث عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة وقالت فيه فاستأذنت النبي ﷺ في الاعتكاف فاذن لي ثم استأذنته زينب فأذن لها فلما صلى الفجر رأى في المسجد اربعة ابنية فقال ماهذا فقالوا الزينب وحفصة وعائشة فقال آلبر تردن فلم يعتكف فاخبرت في هذا الحديث باذن رسول الله ﷺ قيل له ليس فيه انه اذن لهن في الاعتكاف في المسجد ويحتمل ان يكون الاذن انصرف الى اعتكافهن في بيوتهن ويدل عليه انه لما رأى ابنيتهن في المسجد ترك الاعتكاف حتى تركن ايضاً وهذا يدل على ان الاذن بديا لم يكن اذنا لهن في الاعتكاف في المسجد وايضا فلو صح ان الاذن بديا انصرف الى فعله في المسجد لكانت الكراهة دالة على نسخه وكان الآخر من امره اولى مما تقدم. فان قيل لا يجوز ان يكون ذلك نسخا للاذن لان النسخ عندكم لا يجوز قبل التمكن من الفعل. قيل له قد كن مكن من الفعل لان في الاعتكاف لانه من حين طلوع الفجر من ذلك اليوم ان صلى النبي ﷺ وانكر فعلهن ذلك فقد حصل التمكين من الاعتكاف فلذلك جاز ورود النسخ بعده واما قول الشافعي فيمن لا جمعة عليه ان له ان يعتكف حيث شاء فلا معنى له لانه ليس للاعتكاف تعلق بالجمعة وقد وافقنا الشافعي على جواز الاعتكاف في سائر المساجد فيمن عليه جمعة ومن ليست عليه لا يختلفان في موضع الاعتكاف وانما كره ذلك للمرأة في المسجد لانها تصير لابثة مع الرجال في المسجد وذلك مكروه لها سواء كانت معتكفة اوغير معتكفة فامامن سواها فلا يختلف الحكم فيه لقوله تعالى (وانتم عاكفون في المساجد) فلم يخصص من عليه جمعة من غيرهم فلا يختلف في الاعتكاف من

عليه جمعة ومن ليست عليه لانه نافلة ليس بفرض على احد * وقد اختلف الفقهاء في مدة الاعتكاف فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والشافعي له ان يعتكف يوما وما شاء وقد اختلفت الرواية عن اصحابنا في من دخل في الاعتكاف من غير ايجاب بالقول في احدى الروايتين هو معتكف ما دام في المسجد وله يخرج متى شاء بعد ان يكون صائما في مقدار لبثه فيه والرواية الاخرى وهي في غير الاصول ان عليه ان يتمه يوما وروى ابن وهب عن مالك قال ما سمعت ان احدا اعتكف دون عشر ومن صنع ذلك لم ار عليه شيأ وذكر ابن القاسم عن مالك انه كان يقول الاعتكاف يوم وليلة ثم رجع وقال لا اعتكاف اقل من عشرة ايام وقال عبيد الله بن الحسن لا استحب ان يعتكف اقل من عشرة ايام * قال ابو بكر تحديد مدة الاعتكاف لا يصح الا بتوقيف او اتفاق وهما معدومان فالموجب لتحديده متحكم قائل بغير دلالة * فان قيل تحديد العشرة لما روى ان النبي ﷺ كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان وروى انه اعتكف العشر الاواخر من شوال في بعض السنين ولم يرو انه اعتكف اقل من ذلك * قيل له لم يختلف الفقهاء ان فعل النبي ﷺ للاعتكاف ليس على الوجوب وانه غير موجب على احد اعتكافا فاذا لم يكن فعله للاعتكاف على الوجوب فتحديد العشرة اولى ان لا يثبت بفعله ومع ذلك فانه لم ينف عن غيره فنحن نقول ان اعتكاف العشرة جائز ونفي ما دونها يحتاج الى دليل وقد اطلق الله تعالى ذكر الاعتكاف فقال (ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد) ولم يحده بوقت ولم يقدره بمدة فهو على اطلاقه وغير جائز تخصيصه بغير دلالة والله أعلم

(باب الاعتكاف هل يجوز بغير صوم)

قال الله تعالى (ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد) وقد بينا ان الاعتكاف اسم شرعي وما كان هذا حكمه من الاسماء فهو بمنزلة المجمل الذي يفتقر الى البيان * وقد اختلف السلف في ذلك فروى عطاء عن ابن عمر عن ابن عباس وعائشة قالوا المعتكف عليه الصوم وقال سعيد بن المسيب عن عائشة من سنة المعتكف ان يصوم وروى حاتم ابن اسماعيل عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي قال لا اعتكاف الا بصوم وهو قول الشعبي وابراهيم ومجاهد وقال آخرون يصح بغير صوم روى الحكم عن علي وعبد الله وقتادة عن الحسن وسعيد وابو معشر عن ابراهيم قالوا ان شاء صام وان شاء لم يصم وروى

طاوس

طاوس عن ابن عباس مثله . واختلف فيه ايضا فقهاء الامصار فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومالك والثوری والحسن بن صالح لا اعتكاف الا بصوم وقال الليث بن سعد الاعتكاف فی رمضان والجوار فی غير رمضان ومن جاور فعليه ما علی المعتكف من الصيام وغيره وقال الشافعی يجوز الاعتكاف بغير صوم . قال ابو بكر لما كان الاعتكاف اسما مجملا لما بينا كان مفتقرا الی البيان فكل ما فعله النبی ﷺ فی اعتكافه فهو وارد مورد البيان فيجب ان يكون علی الوجوب لان فعله اذا ورد مورد البيان فهو علی الوجوب الا ما قام دليله فلما ثبت عن النبی ﷺ لا اعتكاف الا بصوم وجب ان يكون الصوم من شروطه التی لا يصح الا به كفعله فی الصلاة لاعداد الركعات والقيام والركوع والسجود لما كان علی وجه البيان كان علی الوجوب . ومن جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن ابراهيم قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عبد الله بن بديل بن ورقاء الليثی عن عمرو بن دينار عن ابن عمر ان عمر جعل عليه ان يعتكف فی الجاهلية ليلة او يوما عند الكعبة فسأل النبی ﷺ فقال اعتكف وصم . وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عبد الله بن عمر بن محمد بن ابان بن صالح القرشی قال حدثنا عمرو بن محمد عن عبد الله بن بديل باسناده نحوه وامر النبی ﷺ علی الوجوب فثبت بذلك انه من شروط الاعتكاف * ويدل عليه ايضا قول عائشة رضی الله تعالی عنها من سنة المعتكف ان يصوم ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع علی لزومه بالنذر فلولا ما يتضمنه من الصوم لما لزم بالنذر لان ما ليس له اصل فی الوجوب لا يلزم بالنذر ولا يصير واجبا كما ان ما ليس له اصل فی القرب لا يصير قربة وان تقرب به ويدل عليه ان الاعتكاف لبث فی مكان فاشبه الوقوف بعرفة والكون بمنی لما كان لبثا فی مكان لم يصر قربة الا بانضمام معنی آخر اليه هو فی نفسه قربة فالوقوف بعرفة الاحرام والكون بمنی الرمی * فان قيل لو كان من شرطه الصوم لما صح بالليل لعدم الصوم فيه * قيل له قد اتفقوا علی ان من شرطه اللبث فی المسجد ثم لا يخرجه من الاعتكاف خروجه لحاجة الانسان وللجمعة ولم ينف ذلك كون اللبث فی المسجد شرطا فيه كذلك من شرطه الصوم وصحته بالليل مع عدم الصوم غير مانع ان يكون من شرطه وكذلك اللبث بمنی قربة لاجل الرمی ثم يكون اللبث بالليل بها قربة لرمی يفعله فی غد كذلك الاعتكاف بالليل صحيح بصوم يستقبله فی غد والله أعلم

(باب ما يجوز للمعتكف ان يفعله)

قال الله تعالى (ولا تباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد) يحتمل اللفظ حقيقة المباشرة التى هى الصاق البشرة بالبشرة من أى موضع كان من البدن ويحتمل ان تكون كناية عن الجماع كما كان المسيس كناية عن الجماع وحقيقته المس باليد وبسائر الاعضاء وكما قال (فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم) والمراد الجماع فلما اتفق الجميع ان هذه الآية قد حظرت الجماع على المعتكف وانه مراد بها وجب ان تنتفى ارادة المباشرة التى هى حقيقة لامتناع كون لفظ واحد حقيقة مجازا وقد اختلف الفقهاء فى مباشرة المعتكف فقال اصحابنا لا باس بها اذا لم تكن بشهوة وامن على نفسه ولا ينبغى ان يباشرها بشهوة ليلا ولا نهارا فان فعل فانزل فسد اعتكافه فان لم ينزل لم يفسد وقد اساء وقال ابن القاسم عن مالك اذا قبل امرأته فسد اعتكافه وقال المزنى عن الشافعى ان باشر فسد اعتكافه وقال فى موضع آخر لا يفسد الاعتكاف من الوطىء الا ما يوجب الحد قال ابو بكر قد بينا ان مراد الآية فى المباشرة هو الوطىء دون المباشرة باليد والقبلة وكذلك قال ابو يوسف ان قوله (ولا تباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد) انما هو على الجماع وروى عن الحسن البصرى قال المباشرة النكاح وقال ابن عباس اذا جامع المعتكف فسد اعتكافه وقال الضحاك كانوا يجامعون وهم معتكفون حتى نزل (ولا تباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد) وقال قتادة كان الناس اذا اعتكفوا خرج الرجل منهم فباشر اهله ثم رجع الى المسجد فنهاهم الله عن ذلك بقوله (ولا تباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد) وهذا من قولهم يدل على انهم عقلوا من مراد الآية الجماع دون اللمس والمباشرة باليد ويدل على ان المباشرة لغير شهوة مباحة للمعتكف حديث الزهرى عن عروة عن عائشة انها كانت ترجل رأس رسول الله ﷺ وهو معتكف فكانت لا محالة تمس بدن رسول الله ﷺ بيدها فدل على ان المباشرة لغير شهوة غير محظورة على المعتكف وايضا لما ثبت ان الاعتكاف بمعنى الصوم فى باب حظر الجماع ولم يكن الصوم مانعا من المباشرة او القبلة لغير شهوة اذا امن على نفسه وروى ذلك عن النبى ﷺ فى آثار مستفيضة وجب ان لا يمنع الاعتكاف القبلة لغير شهوة ولما كانت المباشرة والقبلة لشهوة محظورتين فى الصوم وجب ان يكون ذلك حكمهما فى الاعتكاف ولما كانت المباشرة فى الصوم اذا احدث عنها انزال فسد الصوم وجب ان يفسد الاعتكاف لان الاعتكاف والصوم قد جريا مجرى واحدا فى اختصاصهما بحظر الجماع دون دواعيه من الطيب ودون اللباس فان قيل المحرم اذا قبل بشهوة لزمه دم وان لم ينزل فهلا افسدت الاعتكاف بمثله قيل له ليس الاحرام باصل للاعتكاف الا ترى انه ممنوع فى الاحرام من الجماع ودواعيه من الطيب

ومحظور عليه اللبس والصيد وازالة التفث عن نفسه وليس يحظر ذلك عليه الاعتكاف
فثبت بذلك ان الاحرام ليس باصل للاعتكاف وان الاحرام اكبر حرمة فيما يتعلق به
من الاحكام فلما كان المحرم ممنوعا من الاستمتاع وقد حصل له ذلك بالمباشرة وان لم
ينزل وجب عليه دم لحصول الاستمتاع بما هو محظور عليه فأشبه الاستمتاع
بالطيب واللباس فلزمه من اجل ذلك دم فان قيل فلا يفسد اعتكافه وان حدث عنها
انزال كما لا يفسد احرامه قيل له لم نجعل ماوصفنا علة في فساد الاعتكاف حتى يلزمنا
علتها وانما افسدنا اعتكافه بالانزال عن المباشرة كما افسد ناصومه واما الاحرام فهو
مخصوص في افساده بالجماع في الفرج وسائر الامور المحظورة في الاحرام لا يفسده
ألا ترى ان اللبس والطيب والصيد كل ذلك محظور في الاحرام ولا يفسده اذا وقع فيه
فالاحرام في باب البقاء مع وجود ما يحظره اكبر من الاعتكاف والصوم ألا
ترى ان بعض الاشياء التي يحظرها الصوم يفسده مثل الاكل والشرب وكذلك
يفسد الاعتكاف فلذلك قلنا ان المباشرة في الاعتكاف اذا حدث عنها انزال افسدته كما
تفسد الصوم ومتى لم يحدث عنها لم يكن لها تأثير في افساد الاعتكاف كما لم تؤثر في افساد
الصوم واختلف فقهاء الامصار في اشياء من امر المعتكف فقال اصحابنا لا يخرج
المعتكف من المسجد في اعتكاف واجب ليلا ولا نهاراً الا لما لا بدمنه من الغائط
والبول وحضور الجمعة ولا يخرج لعيادة مريض ولا لشهود جنازة قالوا ولا بأس بان
يبيع ويشتري ويتحدث في المسجد ويتشاغل بما لا مأثم فيه ويتزوج وليس فيه صمت
وبه قال الشافعي وقال ابن وهب عن مالك لا يعرض المعتكف لتجارة ولا غيرها بل
يشتغل باعتكافه ولا باس ان يامر بصنعته ومصلحة اهله وبيع ماله او شيأ لا يشغله في
نفسه ولا باس به اذا كان خفيفا قال مالك ولا يكون معتكفا حتى يجتنب ما يجتنب
المعتكف ولا باس بنكاح المعتكف مالم يكن الوقاع وقال ابن القاسم عن مالك لا يقوم
المعتكف الى رجل يعزيه بمصيبة ولا يشهد نكاحاً يعقد في المسجد يقوم اليه في
المسجد ولكن لو غشيه ذلك في مجلسه لم ار به باساً ولا يقوم الى الناكح فيهنيه ولا
يتشاغل في مجلس العلم ولا يكتب العلم في المجلس وكرهه ويشتري ويبيع اذا كان خفيفا
وقال سفيان الثوري المعتكف يعود المريض ويشهد الجمعة وما لا يحسن به ان
يصنعه في المسجد اتى اهله فصنعه ولا يدخل سقفا الا ان يكون ممره فيه ولا يجلس عند
اهله وليوصهم بحاجته وهو قائم او يمشي ولا يبيع ولا يبتاع وان دخل سقفا بطل
اعتكافه وقال الحسن بن صالح اذا دخل المعتكف بيتا ليس فيه طريقه او جامع بطل

اعتكافه ويحضر الجنازة ويعود المريض ويأتى الجمعة ويخرج للوضوء ويدخل بيت
المريض ويكره ان يبيع ويشترى قال ابو بكر روى الزهرى عن سعيد بن المسيب وعروة
ابن الزبير عن عائشة قالت ان من السنة فى المعتكف أن لا يخرج الا لحاجة الانسان ولا
يتبع الجنازة ولا يعود مريضا ولا يمس امرأة ولا يباشرها وعن سعيد بن المسيب
ومجاهد قالا لا يعود المعتكف مريضا ولا يجيب دعوة ولا يشهد جنازة وروى مجاهد
عن ابن عباس قال ليس على المعتكف ان يعود مريضاً ولا يتبع جنازة فهؤلاء السلف من
الصحابة والتابعين قد روى عنهم فى المعتكف ما وصفنا وروى عن غيرهم خلاف ذلك
وروى ابو اسحاق عن عاصم بن ضمرة عن على قال المعتكف يشهد الجمعة ويعود المريض
ويتبع الجنازة وروى مثله عن الحسن وعامر وسعيد بن جبير وروى سفيان بن عيينة
عن عمار بن عبد الله بن يسار عن ابيه عن على انه لم ير باسا ان يخرج المعتكف ويبتاع
وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن ابن شهاب
عن عروة بن الزبير عن عمرة بنت عبد الرحمن عن عائشة قالت كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف يدنى الى رأسه فارجله وكان لا يدخل البيت
الا لحاجة الانسان فهذا الحديث يقتضى حظر الخروج الا لحاجة الانسان بما
وصفنا من ان فعل النبى صلى الله عليه وسلم للاعتكاف ورد مورد البيان وفعله
اذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب فاوجب ما ذكرنا من فعله حظر الخروج
على المعتكف الا لحاجة الانسان وانما يعنى به البول والغائط ولما كان من
شرط الاعتكاف اللبث فى المسجد وبذلك قرنه الله تعالى عند ذكره فى قوله
(ولا تباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد) وجب أن لا يخرج الا لما لا بد منه من
حاجة الانسان وقضاء فرض الجمعة ولانه معلوم انه لم يعقد على نفسه اعتكافا هو متنفل
بايجابه وهو يريد ترك شهود الجمعة وهى فرض عليه فصار حضورها مستثنى من
اعتكافه * فان قيل أليس فى قوله (وانتم عاكفون فى المساجد) دلالة على أن من شرطه
دوام اللبث فيه لانه انما ذكر الحال التى يكونون عليها وعلق به حظر الجماع اذا كانوا
بهذه الصفة ولا دلالة على حظر الخروج من المسجد فى حال الاعتكاف قيل له هذا خطأ
من وجهين احدهما انه معلوم ان حظر الجماع على المعتكف غير متعلق بكونه فى المسجد
لانه لا خلاف بين أهل العلم انه ليس له ان يجامع امرأته فى بيته فى حال الاعتكاف وقد
حكينا عن بعض السلف ان الآية نزلت فيمن كان يخرج من المسجد فى حال اعتكافه الى
بيته ويجامع فلما كان ذلك كذلك ثبت أن ذكر المسجد فى هذا الموضع اذا لم يعلق به حظر

الجماع

الجماع انما هو لان ذلك شرط الاعتكاف ومن أوصافه التي لا يصح الا به والوجه الآخر ان الاعتكاف لما كان أصله في اللغة اللبث في الموضع ثم ذكر الله تعالى الاعتكاف فاللبث لا محالة مراد به وان اضيف اليه معان اخر لم يكن الاسم لها في اللغة كما أن الصوم لما كان في اللغة هو الامساك ثم نقل في الشرع الى معان أخر لم يخرجه ذلك من أن يكون من شرطه واوصافه التي لا يصح الا به فثبت ان الاعتكاف هو اللبث في المسجد فواجب على هذا ان لا يخرج الا لما لا بد منه او لشهود الجمعة اذ كانت فرضاً مع ما عاضد هذه المقالة ما قدمنا من السنة . ولما لم يتعين فرض شهود الجنازة وعيادة المريض لم يجز له الخروج لهما وروى عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمر بالمريض وهو معتكف فما يعرج عليه يسئل عنه ويمضي وروى الزهري عن عمرة عن عائشة مثله من فعلها ولما اتفق الجميع ممن ذكرنا قوله انه غير جائز للمعتكف أن يخرج فينصرف في سائر اعمال البر من قضاء حوائج الناس والسعي على عياله وهو من البر وجب ان يكون كذلك حكم عيادة المريض وكما لا يجيبه الى دعوته كذلك عيادته لانهما سواء في حقوق بعضهم على بعض فالكتاب والأثر والنظر يدل على صحة ما وصفنا . فان احتج محتج بما روى الهياج الخراساني قال حدثنا عنبسة بن عبد الرحمن عن عبد الخالق عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المعتكف يتبع الجنازة ويعود المريض واذا خرج من المسجد قنع رأسه حتى يعود اليه. قيل له هذا حديث مجهول السند لا يعارض به حديث الزهري عن عمرة عن عائشة واما قول من قال انه ان دخل سقفا بطل اعتكافه فتخصيصه السقف دون غيره لا دلالة عليه ولا فرق بين السقف وغيره من الفضاء فان كونه في الفضاء والصحراء لا يفسد اعتكافه فكذلك السقف مثله واما البيع والشراء من غير احضار السلعة والميزان فلا باس عندهم به وانما ارادوا البيع بالقول فحسب لا احضار السلع والأثمان وانما جاز ذلك لانه مباح فهو كسائر كلامه في الامور المباحة وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن صمت يوم الى الليل فاذا كان الصمت محظوراً فهو لا محالة مامور بالكلام فسائر ما ينافي الصمت من مباح الكلام قد انتظمه اللفظ وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا احمد بن محمد المروزي قال حدثنا عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن الزهري عن علي بن الحسين عن صفية قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم معتكفا فاتيته ازوره ليلا فحدثته ثم قمت فانقلبت فقام معي ليقلبني وكان مسكنها في دار اسامة بن زيد فمر رجلان من الانصار فلما رأيا النبي صلى الله عليه وسلم اسرعا فقال

عليه السلام على رسلكما انها صفية بنت حيي قالا سبحان الله يا رسول الله قال ان الشيطان يجري من الانسان مجرى الدم فخشيت ان يقذف في قلوبكما شيأ او قال شراً فتشاغل في اعتكافه بمحادثة صفية ومشى معها الى باب المسجد وهذا يبطل قول من قال لا يتشاغل بالحديث ولا يقوم فيمشي الى املاك في المسجد . وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا سليمان بن حرب ومسدد قالا حدثنا حماد بن زيد عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون معتكفا في المسجد فيناولني رأسه من خلال الحجرة فاغسل رأسه وارجله وانا حائض . وقد حوى هذا الخبر احكاما منها اباحة غسل الرأس وهو في المسجد ومنها جواز المباشرة واللمس بغير شهوة للمعتكف ومنها جواز غسل الرأس في حال الاعتكاف وغسل الرأس انما هو لاصلاح البدن فدل ذلك على أن للمعتكف ان يفعل ما فيه صلاح بدنه ودل ايضا على انه له ان يشتغل بما فيه صلاح ماله كما يبيح له الاشتغال باصلاح بدنه لان النبي صلى الله عليه وسلم قال قتال المؤمن كفر وسبابه فسق وحرمة ماله كحرمة دمه ودل ايضاً على أن للمعتكف ان يتزين لان ترجيل الرأس من الزينة ويدل على أن من كان في المسجد فاخرج رأسه فغسله كان غاسلا له في المسجد وهو يدل على قولهم فيمن حلف لا يغسل رأس فلان في المسجد انه يحنث ان اخرج رأسه من المسجد فغسله والحالف خارج المسجد وانه انما يعتبر موضع المغسول لا الغاسل لان الغسل لا يكون الا وهو متصل به يقتضي وجود المغسول ولذلك قالوا فيمن حلف لا يضرب فلانا في المسجد انه يعتبر وجود المضروب في المسجد لا الضارب ويدل ايضا على طهارة يد الحائض وسؤرها وان حيضها لا يمنع طهارة بدنها وهو كقوله عليه السلام ليس حيضك في يدك والله أعلم

(باب ما يحله حكم الحاكم وما لا يحله)

قال الله تعالى (ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالاثم) والمراد والله أعلم لا يأكل بعضكم مال بعض بالباطل كما قال تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) وقوله (ولا تلمزوا انفسكم) يعني بعضكم بعضا وكما قال عليه السلام اموالكم واعراضكم عليكم حرام يعني اموال بعضكم على بعض واكل المال بالباطل على وجهين احدهما اخذه على وجه الظلم والسرقة والخيانة والغصب وما جرى مجراه والآخر اخذه من جهة محظورة نحو القمار واجرة الغناء والقيان والملاهي

والنائحة

والنائحة وثمن الخمر والخنزير والحر ومالايجوز ان يتملكه وان كان بطيبة نفس من مالكه وقدانتظمت الآية حظر اكلهامن هذه الوجوه كلها * ثم قوله (وتدلوا بها الى الحكام) فيما يرفع الى الحاكم فيحكم به فى الظاهر ليحلهامع علم المحكوم له انه غير مستحق له فى الظاهر فابان تعالى ان حكم الحاكم به لا يبيح اخذه فزجر عن أكل بعضنا المال بعض بالباطل ثم اخبران ما كان منه بحكم الحاكم فهو فى حيز الباطل الذى هو محظور عليه اخذه وقال فى آية اخرى (ياأيها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم) فاستثنى من الجملة ماوقع من التجارة بتراض منهم به ولم يجعله من الباطل وهذا هو فى التجارة الجائزة دون المحظورة وماتلونا من الآى اصل فى ان حكم له الحاكم بالمال لا يبيح له أخذ المال الذى لا يستحقه *و بمثله وردت الاخبار والسنة عن النبى صلى الله عليه وسلم حدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدى قال حدثنا عبدالعزيز بن أبى حازم عن اسامة بن زيد عن عبدالله بن رافع عن ام سلمة قالت كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاء رجلان يختصمان فى مواريث وأشياء قد درست فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما اقضى بينكما برأى فيما لم ينزل على فيه فمن قضيت له بحجة اراها فاقتطع بها قطعة ظلمافانما يقتطع قطعة من النار يأتى بها اسطاما يوم القيامة فى عنقه فبكى الرجلان فقال كل واحدمنهما يارسول الله حقى له فقال عليه السلام لا ولكن اذهبا فتوخيا للحق ثم استهما وليحلل كل واحدمنكما صاحبه ومعنى هذا الخبر مواطىء لما ورد به نص التنزيل فى ان حكم الحاكم له بالمال لا يبيح له أخذه . وقدحوى هذا الخبر معانى اخر منها أن النبى صلى الله عليه وسلم قدكان يقضى برايه واجتهاده فيما لم ينزل به وحى لقوله عليه السلام اقضى بينكما برأى فيما لم ينزل على فيه. وقددل ذلك ايضاً على أن الذى كلف الحاكم من ذلك الامر الظاهر وانه لم يكلف المغيب عند الله تعالى * وفيه الدلالة على ان كل مجتهد فيما يسوغ فيه الاجتهاد مصيب اذلم يكلف غير ماداه اليه اجتهاده الا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم قداخبر انه مصيب فى حكمه بالظاهر وان كان الامر فى المغيب خلافه ولم يبح مع ذلك للمقضى له اخذ ماقضى له به * ودل ايضا على أن الحاكم جائز له أن يعطى انسانا مالا ويامر له به وان لم يسع المحكوم له اخذه اذا علم انه غير مستحق * ودل ايضا على جواز الصلح عن غير اقرار لان واحداً منهما لم يقر بالحق وانما بذل ماله لصاحبه فامرهما النبى ﷺ بالصلح وان يستهما عليه والاستهام هو الاقتسام . ويدل على أن القسمة فى العقار وغيره واجبة اذا طلبها احدهما ويدل ايضاً

على ان الحاكم يامر بالقسمة. ويدل على جواز البراءة من الجاهيل ايضاً لانه اخبر بجهالة
المواريث التى قد درست ثم امرهما مع ذلك بالتحليل وعلى انه لو لم يذكر فيه انهاموار يث
قددرست لكان يقتضى قوله وليحلل كل واحد منكما صاحبه جواز البراءة من
المجاهيل لعموم اللفظ اذلم يفرق بين المجهول من ذلك والمعلوم ودل ايضاً على جواز
تراضى الشريكين على القسمة من غير حكم الحاكم. ودل ايضاً على أن من له قبل رجل
حق فوهبه له فلم يقبله انه لا يصح ويعود الملك الى الواهب لان كل واحد منهما رد
ماوهبه الآخر وجعل حق نفسه لصاحبه ولما لم يفرق فى ذلك بين الاعيان والديون
وجب ان يستوى حكم الجميع اذا رد البراءة والهبة فى وجوب بطلانهما. ويدل ايضاً
على ان قول القائل لفلان من مالى ألف درهم انه هبة منه وليس باقرار لانه عليه السلام
لم يجعل قول كل واحد منهما الذى لى له اقراراً لانه لو جعل اقرار الجاز عليه ولم يحتاجا
بعد ذلك الى الصلح والتحليل والقسمة وكذلك قال اصحابنا فيمن قال لفلان من مالى
ألف درهم. ويدل ايضاً على جواز التحرى والاجتهاد فى موافقة الحق وان لم يكن
يقيناً لقوله عليه السلام وتوخيا الحق اى تحريا واجتهدا. ويدل ايضاً على ان الحاكم
جائز له ان يرد الخصوم للصلح اذا رأى ذلك وان لا يحملهما على مر الحكم ولهذا قال
عمر ردوا الخصوم كى يصطلحوا وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا
محمد بن كثير قال اخبرنا سفيان عن هشام بن عروة عن أبيه عن زينب بنت ام سلمة عن
ام سلمة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما انا بشر وانكم تختصمون الى
ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من صاحبه فاقضى له على نحو مما اسمع منه فمن قضيت
له من حق أخيه بشئ فلا ياخذ منه شيأ فانما أقطع له قطعة من النار* وحدثنا محمد بن
بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا الربيع بن نافع قال حدثنا ابن المبارك عن اسامة بن
زيد عن عبد الله بن رافع مولى ام سلمة عن أم سلمة قالت اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم
رجلان يختصمان فى مواريث لهما لم تكن لهما بينة الادعواهما فقال النبي صلى الله عليه
وسلم فذكر نحوه فبكى الرجلان وقال كل واحد منهما حقى لك فقال لهما النبي صلى الله
عليه وسلم اما اذ فعلتما ما فعلتما فاقتسما وتوخيا الحق ثم استهما ثم تحالا وهذان الحديثان
فى معنى الحديث الذى قدمناه فى حظر اخذ ما يحكم له به الحاكم اذا علم انه غير مستحق له
وفيهما فوائد اخر منها ان قوله فى حديث زينب بنت ام سلمة اقضى له على نحو مما اسمع
يدل على جواز اقرار المقر بما اقر به على نفسه لاخباره انه يقضى بما يسمع وكذلك قد
اقتضى الحكم بمقتضى ما يسمعه من شهادة الشهود واعتبار لفظهما فيما يقتضيه

ويوجبه

ويوجبه وقال فی حديث عبدالله بن رافع هذا اقتسما وتوخيا الحق ثم استهما وهذا الاستهام هو القرعة التی يقرع بها عند القسمة وفيه دلالة علی جواز القرعة فی القسمة والذی ورد التنزيل من حظر ما حکم له به الحاکم اذا علم المحکوم له انه غير محکوم له بحق قد اتفقت الامة عليه فيمن ادعی حقا فی يدی رجل واقام بينة فقضی له انه غير جائز له اخذه وان حکم الحاکم لا يبيح له ما کان قبل ذلک محظورا عليه واختلفوا فی حکم الحاکم بعقد أو فسخ عقد بشهادة شهود اذا علم المحکوم له انهم شهود زور فقال ابو حنيفة اذا حکم الحاکم ببينة بعقد أو فسخ عقد مما يصح ان يبتدأ فهو نافذ ويکون کعقد نافذ عقداه بينهما وان کان الشهود شهود زور وقال ابو يوسف ومحمد والشافعی حکم الحاکم فی الظاهر کهو فی الباطن وقال ابو يوسف فان حکم بفرقة لم تحل للمرأة أن تتزوج ولا يقربها زوجها ايضا قال ابو بکر روی نحو قول ابی حنيفة عن علی وابن عمر والشعبی ذکر ابو يوسف عن عمرو بن المقدام عن ابيه ان رجلا من الحی خطب امرأة وهو دونها فی الحسب فابت ان تزوجه فادعی انه تزوجها واقام شاهدين عند علی فقالت انی لم اتزوجه قال قد زوجک الشاهدان فامضی عليهما النکاح قال ابو يوسف وکتب الی شعبة بن الحجاج يرويه عن زيد ان رجلين شهدا علی رجل انه طلق امرأته بزور ففرق القاضی بينهما ثم تزوجها احد الشاهدين قال الشعبی ذلک جائز واما ابن عمر فانه باع عبدا بالبراءة فرفعه المشتری الی عثمان فقال عثمان اتحلف بالله ما بعته وبه داء کتمته فابی ان يحلف فرده عليه عثمان فباعه من غيره بفضل کثير فاستجاز ابن عمر بيع العبد مع علمه بان باطن ذلک الحکم خلاف ظاهره وان عثمان لو علم منه مثل علم ابن عمر لما رده فثبت بذلک انه کان من مذهبه ان فسخ الحاکم العقد يوجب عوده الی ملکه وان کان فی الباطن خلافه * ومما يدل علی صحة قول ابی حنيفة فی ذلک حديث ابن عباس فی قصة هلال بن امية ولعان النبی ﷺ بينهما ثم قال ان جاءت به علی صفة کيت وکيت فهو لهلال بن امية وان جاءت به علی صفة اخری فهو لشريک بن سحماء الذی رميت به فجاءت به علی الصفة المکروهة فقال النبی ﷺ لو لا ما مضی من الايمان لکان لی ولها شأن ولم تبطل الفرقة الواقعة بلعانهما مع علمه بکذب المرأة وصدق الزوج فصار ذلک اصلا فی ان العقود وفسخها متی حکم بها الحاکم مما لو ابتدأ ايضا بحکم الحاکم وقع * ويدل علی ذلک ايضا ان الحاکم مأمور بامضاء الحکم عند شهادة الشهود الذين ظاهرهم العدالة ولو توقف عن امضاء الحکم بما شهد به الشهود من عقد او فسخ عقد لکان آثما تارکا لحکم الله تعالی لانه انما کلف الظاهر ولم يکلف علم الباطن المغيب عند الله تعالی واذا امضی الحکم بالعقد صار ذلک کعقد مبتدأ بينهما وکذلک اذا حکم بالفسخ

صار كفسخ فيما بينهما وانما نفذ العقد والفسخ اذا تراضى المتعاقدان بحكم الله عز وجل بذلك وكذلك حكم الحاكم * فان قيل فلو حكم بشهادة عبيد لم ينفذ حكمه اذا تبين مع كونه مأمورا بامضاء الحكم به قيل له انما لم ينفذ حكمه من قبل ان الرق معنى يصح ثبوته من طريق الحكم وكذلك الشرك والحد فى القذف فجاز فسخ حكم الحاكم به بعد وقوعه ألا ترى انه يصح قيام البينة به والخصومة فيه عند الحاكم فلذلك جاز ان لا ينفذ حكم الحاكم بشهادة هؤلاء لوجود ما ذكرنا من المعانى التى يصح اثباتها من طريق الحكم واما الفسق وجرح الشهادة من قبل انهم شهود زور فليس هو معنى يصح اثباته من طريق الحكم ولا يتقبل فيه الخصومة فلم ينفسخ ما امضاه الحاكم فان الزمنا على العقد وفسخه الحكم بملك مطلق ولم نبح له اخذه لم يلزمنا ذلك لان الحاكم عندنا انما يحكم له بالتسليم لا بالملك لانه لو حكم له بالملك لاحتيج الى ذكر جهة الملك فى شهادة الشهود فلما اتفق الجميع على انه تقبل شهادة الشهود من غير ذكر جهة الملك دل ذلك على ان المحكوم به هو التسليم والحكم بالتسليم ليس بسبب لنقل الملك فلذلك كان الشىء باقيا على ملك مالكه. وقوله (لتأكلوا فريقا من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون) يدل على ان ذلك فيمن علم انه اخذ ما ليس له فامامن لم يعلم فجائز له ان يأخذه بحكم الحاكم له بالمال اذا اقامت بينة وهذا يدل على ان البينة اذا اقامت بان لابيه الميت على هذا الف درهم او ان هذه الدار تركها الميت ميراثا انه جائز للوارث ان يدعى ذلك ويأخذه بحكم الحاكم له به وان لم يعلم صحة ذلك اذ هو غير عالم بانه مبطل فيما يأخذه والله تعالى انما ذم العالم به اذا اخذه بقوله (لتأكلوا فريقا من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون). ومما يدل على نفاذ حكم الحاكم بما وصفنا من العقود وفسخها اتفاق الجميع على ان ما اختلف فيه الفقهاء اذا حكم الحاكم باحد وجوه الاختلاف نفذ حكمه وقطع ما امضاه تسويغ الاجتهاد فى رده ووسع المحكوم له اخذه ولم يسع المحكوم عليه منعه وان كان اعتقادهما خلافه كنحو الشفعة بالجوار والنكاح بغير ولى ونحوهما من اختلاف الفقهاء. قوله تعالى (يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج) وانما يسمى هلالا فى اول ما يرى وما قرب منه لظهوره فى ذلك الوقت بعد خفائه ومنه الاهلال بالحج وهو اظهار التلبية واستهلال الصبى ظهور حياته بصوت او حركة ومن الناس من يقول ان الاهلال هو رفع الصوت وان اهلال الهلال من ذلك لرفع الصوت بذكره عند رؤيته والاول ابين واظهر الاترى انهم يقولون تهلل وجهه اذا ظهر منه البشر والسرور وليس هناك صوت مرفوع. وقال تابط شرا

واذا نظرت الى اسرة وجهه * برقت كبرق العارض المتهلل

يعنى الظاهر * وقد اختلف اهل اللغة فى الوقت الذى يسمى هلالا فنهم من قال يسمى هلالا لليلتين من الشهر ومنهم من قال يسمى لثلاث ليال ثم يسمى قمراً وقال الاصمعى يسمى هلالا حتى يحجر وتحجيره ان يستدير بخطة دقيقة ومنهم من يقول يسمى هلالا حتى يبهر ضوءه سواد الليل فاذا غلب ضوءه سمى قمراً قالوا وهذا لا يكون الا فى الليلة السابعة وقال الزجاج الاكثر يسمونه هلالا لابن ليلتين. وقيل ان سؤالهم وقع عن وجه الحكمة فى زيادة الاهلة ونقصانها فاجابهم انها مقادير لما يحتاج اليه الناس فى صومهم وحجهم وعدد نسائهم ومحل الديون وغير ذلك من الامور فكانت هذه منافع عامة لجميعهم وبها عرفوا الشهور والسنين ومالا يحصيه من المنافع والمصالح غير الله تعالى. وفى هذه الآية دلالة على جواز الاحرام بالحج فى سائر السنة لعموم اللفظ فى سائر الاهلة انها مواقيت للحج ومعلوم انه لم يرد به افعال الحج فوجب ان يكون المراد الاحرام . وقوله تعالى (الحج اشهر معلومات) لا ينفى ما قلنا لان قوله (الحج اشهر معلومات) فيه ضمير لا يستغنى عنه الكلام وذلك لاستحالة كون الحج اشهراً لان الحج هو فعل الحاج وفعل الحاج لا يكون اشهراً لان الاشهر انما هى مرور الاوقات ومرور الاوقات هو فعل الله ليس بفعل للحاج والحج فعل الحاج فثبت ان فى الكلام ضميراً لا يستغنى عنه ثم لا يخلو ذلك الضمير من ان يكون فعل الحج او الاحرام بالحج وليس لأحد صرفه الى احد المعنيين دون الآخر الا بدلالة فلما كان فى اللفظ هذا الاحتمال لم يجز تخصيص قوله تعالى (قل هى مواقيت للناس والحج) به اذ غير جائز لنا تخصيص العموم بالاحتمال * والوجه الآخر انه ان كان المراد احرام الحج فليس فيه نفى لصحة الاحرام فى غيرها وانما فيها اثبات الاحرام فيها وكذلك نقول ان الاحرام جائز فيها بهذه الآية وجائز فى غيرها بالآية الاخرى اذ ليس فى احداهما مايوجب تخصيص الاخرى به والذى يقتضيه ظاهر اللفظ ان يكون المراد افعال الحج لا احرامه الا ان فيه ضمير حرف الظرف وهو «فى» فمعناه حينئذ الحج فى اشهر معلومات وفيه تخصيص افعال الحج فى هذه الاشهر دون غيرها وكذلك قال اصحابنا فيمن احرم بالحج قبل اشهر الحج فطاف له وسعى بين الصفا والمروة قبل اشهر الحج ان سعيه ذلك لا يجزيه وعليه ان يعيده لان افعال الحج لا تجزى قبل اشهر الحج فعلى هذا يكون معنى قوله (الحج اشهر معلومات) ان افعاله فى اشهر الحج معلومات * وقوله تعالى (يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج) عموم فى احرام الحج

لا فی افعال الحج الموجبة وغیر جائز ان یکون مراده فی قوله (قل هی مواقیت للناس والحج) اهلة مخصوصة باشهر الحج کما لا یجوز ان تکون هذه الاهلة فی مواقیت الناس وآجال دیونهم وصومهم وفطرهم مخصوصة باشهر الحج دون غیرها فلما ثبت عموم المراد فی سائر الاهلة فیما تضمنه اللفظ من مواقیت الناس وجب ان یکون ذلک حکمه فی الحج لان الاهلة المذکورة لمواقیت الناس هی بعینها الاهلة المذکورة للحج وعلی انا لو حملناه علی افعال الحج وجعلناها مقصورة المعنی علی المذکور فی الآیة فی قوله تعالی (الحج اشهر معلومات) لأدی ذلک الی اسقاط فائدته وازالة حکمه وتخصیص لفظه بغیر دلالة توجب الاقتصار به علی معنی قوله (الحج اشهر معلومات) فلما وجب ان یوفی کل لفظ حقه مما اقتضاه من الحکم والفائدة وجب ان یکون محمولا علی سائر الاهلة وانها مواقیت لاحرام الحج وسنتکلم فی المسئلة عند بلوغنا الیها ان شاء الله * وقوله (قل هی مواقیت للناس) قد دل علی ان العدتین اذا وجبتا من رجل واحد یکتفی فیهما بمضیهما جمیعاً ولا تستأنف لکل واحد منهما حیضاً ولا شهوراً غیر مدة الاخری لان الله تعالی لم یخصص احداهما حین جعلها وقتاً لجمیع الناس ببعضه دون بعض ومضی مدة العدة هو وقت لکل واحدة منهما لقوله (فما لکم علیهن من عدة تعتدونها) فجعل العدة حقا للزوج ثم لما کانت العدة مرور الاوقات وقد جعل الله الاهلة وقتا للناس کلهم وجب ان یکتفی بمضی مدة واحدة للعدتین * الا تری ان قوله تعالی (قل هی مواقیت للناس) قد عقل من مفهوم خطابه انها تکون مدة لاجارة جمیع الناس ومحلا لجمیع دیونهم وان کان واحد منهم لا یحتاج الی ان یختص لنفسه ببعض الاهلة دون بعض کذلک مفهوم الآیة فی العدة قد اقتضی مضی مدة واحدة لرجلین * وقد دل قوله تعالی (قل هی مواقیت للناس) علی ان العدة اذا کان ابتداؤها بالهلال وکانت بالشهور انه انما یجب استیفاؤها بالاهلة ثلاثة اشهر ان کانت ثلاثة وان کانت عدة الوفاة فاربعة اشهر بالأهلة وان لا تعتبر عدد الایام وکذلک یدل علی ان شهر الصوم معتبر بالهلال فی ابتدائه وانتهائه وانه انما یرجع الی العدد عند فقد رؤیة الهلال ویدل ایضاً علی ان من آلی من امرأته فی اول الشهر ان مضی الاربعة الاشهر معتبر بالاهلة فی ایقاع الطلاق دون اعتبار الثلاثین وکذلک هذا فی الاجارات والایمان وآجال الدیون متی کان ابتداؤها بالهلال کان جمیعها کذلک وسقط اعتبار عدد الثلاثین وبذلک حکم النبی ﷺ صوموا لرؤیته وافطروا لرؤیته فان غم علیکم فعدوا ثلاثین بالرجوع الی اعتبار العدد عند فقد الرؤیة واما قوله تعالی (ولیس البر بأن تأتوا البیوت من

ظهورها)

ظهورها) فانه قد قيل فيه ما حدثنا عبد الله بن اسحق المروزى قال حدثنا الحسن بن ابى الربيع الجرجانى قال اخبرنا عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن الزهرى قال كان ناس من الانصار اذا اهلوا بالعمرة لم يحل بينهم و بين السماء شئ و يتحرجون من ذلك وكان الرجل يخرج مهلا بالعمرة فيبدو له الحاجة بعد ما يخرج من بيته فيرجع ولا يدخل من باب الحجرة من اجل سقف الباب ان يحول بينه و بين السماء فيفتح الجدار من ورائه ثم يقوم على حجرته فيأمر بحاجته فيخرج من بيته و بلغنا ان رسول الله ﷺ أهل من الحديبية بالعمرة فدخل حجرته فدخل فى أثره رجل من الانصار من بنى سلمة فقال له النبى ﷺ انى احمس قال الزهرى وكانت الحمس لا يبالون ذلك فقال الانصارى وانا احمس يقول وانا على دينك فأنزل الله تعالى (ليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) وروى ابن عباس والبراء وقتادة وعطاء انه كان قوم من الجاهلية اذا احرموا اقنبوا فى ظهور بيوتهم نقبا يدخلون منه و يخرجون فنهوا عن التدين بذلك وامروا ان يأتوا البيوت من ابوابها وقيل فيه انه مثل ضربه الله لهم بان يأتوا البر من وجهه وهو الوجه الذى امر الله تعالى به وليس يمتنع ان يكون مراد الله تعالى به جميع ذلك فيكون فيه بيان ان اتيان البيوت من ظهورها ليس بقربة الى الله تعالى ولا هو مما شرعه ولا ندب اليه ويكون مع ذلك مثلا ارشادا به الى ان يأتى الامور من مأتاها الذى امر الله تعالى به وندب اليه وفيه بيان ان ما لم يشرعه قربة ولا ندب اليه لا يصير قربة ولا دينا بان يتقرب به متقرب و يعتقده دينا * ونظيره من السنة ما روى عن النبى ﷺ من نهيه عن صمت يوم الى الليل وانه رأى رجلا فى الشمس فقال ما شأنه فقيل انه نذر ان يقوم فى الشمس فامره بان يتحول الى الفئ وانه عليه السلام نهى عن الوصال لان الليل لا صوم فيه فنهى ان يعتقد صومه وترك الاكل فيه قربة وهذا كله اصل فى ان من نذر ما ليس بقربة لم يلزمه بالنذر ولا يصير قربة بالايجاب ويدل ايضا على ان ما ليس له اصل فى الوجوب وان كان قربة لا يصير واجبا بالنذر نحو عيادة المريض واجابة الدعوة والمشى الى المسجد والقعود فيه والله تعالى اعلم

(باب فرض الجهاد)

قال الله تعالى (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين) قال ابو بكر لم تختلف الامة ان القتال كان محظورا قبل الهجرة بقوله (ادفع بالتى هى احسن فاذا الذى بينك و بينه عداوة كانه ولى حميم وما يلقيها الا الذين صبروا وما يلقيها

الاذوحظ عظيم)وقوله (فاعف عنهم واصفح)وقوله(وجادلهم بالتى هى احسن)
وقوله (فان تولوا فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب)وقوله(واذا خاطبهم الجاهلون
قالوا سلاما) وروى عمرو بن دينار عن عكرمة عن ابن عباس ان عبد الرحمن بن عوف
واصحابا له كانت اموالهم بمكة فقالوا يارسول الله كنا فى عزة ونحن مشركون فلما
آمنا صرنا اذلاء فقال عليه السلام انى امرت بالعفو فلا تقاتلوا القوم فلما حوله الى
المدينة أمروا بالقتال فكفوا فانزل الله (الم تر الى الذين قيل لهم كفوا ايديكم واقيموا
الصلوة وآتوا الزكوة فلما كتب عليهم القتال اذا فريق منهم يخشون الناس)وحدثنا
جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد
قال حدثنا عبدالله بن صالح عن على بن ابى طلحة عن ابن عباس فى قوله عز وجل(لست
عليهم بمصيطر) وقوله (وما انت عليهم بجبار) وقوله (فاعف عنهم واصفح)
وقوله (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله)قال نسخ هذا كله قوله تعالى
(اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وقوله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله
ولا باليوم الآخر) الى قوله(صاغرون) * وقد اختلف السلف فى أول آية نزلت
فى القتال فروى عن الربيع بن انس وغيره ان قوله(وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم)
أول آية نزلت وروى عن جماعة آخرين منهم ابو بكر الصديق والزهرى وسعيد بن جبير
ان أول آية نزلت فى القتال (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا)الآية وجائز ان يكون
(وقاتلوا فى سبيل الله)أول آية نزلت فى اباحة قتال من قاتلهم والثانية فى الاذن فى القتال
عامة لمن قاتلهم ومن لم يقاتلهم من المشركين*وقد اختلف فى معنى قوله (وقاتلوا فى
سبيل الله الذين يقاتلونكم) فقال الربيع بن انس هى أول آية نزلت فى القتال بالمدينة
وكان النبى ﷺ بعد ذلك يقاتل من قاتله من المشركين ويكف عمن كف عنه الى ان امر
بقتال الجميع * قال ابو بكر وهو عنده بمنزلة قوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم)وقال محمد بن جعفر بن الزبير امر ابو بكر بقتال الشمامسة لانهم
يشهدون القتال وان الرهبان من رأيهم ان لا يقاتلوا فامر ابو بكر رضى الله عنه بان
لا يقاتلوا وقد قال الله تعالى (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم) فكانت الآية
على تأويله ثابتة الحكم ليس فيها نسخ وعلى قول الربيع بن انس ان النبى ﷺ والمسلمين
كانوا مأمورين بعد نزول الآية بقتال من قاتل دون من كف سواء كان ممن يتدين بالقتال
اولا يتدين وروى عن عمر بن عبد العزيز فى قوله (وقاتلوا فى سبيل الله الذين
يقاتلونكم) انه فى النساء والذرية ومن لم ينصب لك الحرب منهم كانه ذهب الى ان المراد

به من لم يكن من أهل القتال فى الاغلب لضعفه وعجزه لان ذلك حال النساء والذرية وقد روى عن النبى ﷺ فى آثار شائعة النهى عن قتل النساء والولدان وروى عنه ايضا النهى عن قتل اصحاب الصوامع رواه داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس عن النبى ﷺ فان كان معنى الآية على ماقال الربيع بن انس انه امر فيها بقتال من قاتل والكف عمن لايقاتل فقوله (قاتلوا الذين يلونكم من الكفار) ناسخ لمن يلى وحكم الآية كان باقيا فيمن لايلينا منهم ثم لما انزل قوله (واقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم) الى قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) فكان ذلك اعم من الاول الذى فيه الامر بقتال من يلينا دون من لايلينا الا ان فيه ضربا من التخصيص بحظره القتال عند المسجد الحرام الا على شرط ان يقاتلونا فيه بقوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم) ثم انزل الله فرض قتال المشركين كافة بقوله (وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة) وقوله (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) وقوله تعالى (فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) * فمن الناس من يقول ان قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) منسوخ بقوله (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) ومنهم من يقول هذا الحكم ثابت لايقاتل فى الحرم الا من قاتل ويؤيد ذلك ماروى عن النبى ﷺ انه قال يوم فتح مكة ان مكة حرام حرمها الله يوم خلق السموات والارض فان ترخص مترخص بقتال رسول الله ﷺ فيها فانما احلت له ساعة من نهار ثم عادت حراما الى يوم القيامة فدل ذلك على ان حكم الآية باق غير منسوخ وانه لايحل ان نبتدئ فيها بالقتال لمن لم يقاتل وقد كان القتال محظورا فى الشهر الحرام بقوله (يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد) ثم نسخ بقوله (فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) ومن الناس من يقول هو غير منسوخ والحظر باق واما قوله (واقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم) فانه امر بقتل المشركين اذا ظفرنا بهم وهى عامة فى قتال سائر المشركين من قاتلنا منهم ومن لم يقاتلنا بعد ان يكونوا من اهل القتال لانه لاخلاف ان قتل النساء والذرارى محظور وقد نهى عنه النبى ﷺ وعن قتل أهل الصوامع فان كان المراد بقوله (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم) الامر بقتال من قاتلنا ممن هو من أهل القتال دون من كف عنا منهم وكان قوله (ولا تعتدوا ان الله لايحب المعتدين) نهى عن قتال من لم يقاتلنا فهى لامحالة منسوخة بقوله (واقتلوهم حيث ثقفتموهم) لايجابه قتل من حظر قتله فى الآية الاولى بقوله (وقاتلوا فى سبيل

الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا) اذ كان الاعتداء في هذا الموضع هو قتال من لم يقاتل وقوله (واخرجوهم من حيث اخرجوكم) يعني والله اعلم من مكة ان امكنكم ذلك، لانهم قد كانوا آذوا المسلمين بمكة حتى اضطروهم الى الخروج فكانوا مخرجين لهم وقد قال الله تعالى (واذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك او يقتلوك او يخرجوك) فامرهم الله تعالى عند فرضه القتال باخراجهم اذا تمكنوا من ذلك اذ كانوا منهيين عن القاتل فيها الا ان يقاتلوهم فيكون قوله (واقتلوهم حيث ثقفتموهم) عاما في سائر المشركين الا فيمن كان بمكة فانهم امروا باخراجهم منها الا لمن قاتلهم فانه امر بقتالهم حينئذ والدليل على ذلك قوله في نسق التلاوة (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه) فثبت ان قوله (واقتلوهم حيث ثقفتموهم) فيمن كان بغير مكة . وقوله (والفتنة اشد من القتل) روى عن جماعة من السلف ان المراد بالفتنة ههنا الكفر وقيل انهم كانوا يفتنون المؤمنين بالتعذيب ويكرهونهم على الكفر ثم عيروا المؤمنين بان قتل واقد ابن عبد الله وهو من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عمرو بن الحضرمي وكان مشركا في الشهر الحرام وقالوا قد استحل محمد القتال في الشهر الحرام فانزل الله (والفتنة أشد من القتل) يعني كفرهم وتعذيبهم المؤمنين في البلد الحرام وفي الشهر الحرام أشد وأعظم مأثما من القتل في الشهر الحرام . واما قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه) فان المراد بقوله (حتى يقاتلوكم فيه) حتى يقتلوا بعضكم كقوله (ولا تلمزوا انفسكم)يعني بعضكم بعضا اذ غير جائز أن يامر بقتلهم بعد أن يقتلوهم كلهم وقد افادت الآية حظر القتل بمكة لمن لم يقتل فيها فيحتج بها في حظر قتل المشرك الحربي اذا لجأ اليها ولم يقاتل ويحتج ايضاً بعمومها فيمن قتل ولجأ الى الحرم في انه لا يقتل لان الآية لم تفرق بين من قتل وبين من لم يقتل في حظر قتل الجميع فلزم بمضمون الآية ان لا نقتل من وجدنا في الحرم سواء كان قاتلاً أو غير قاتل الا ان يكون قد قتل في الحرم فحينئذ يقتل بقوله (فان قاتلوكم فاقتلوهم) . فان قيل هو منسوخ بقوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله) قيل له اذا امكن استعمالهما لم يثبت النسخ لاسيما مع اختلاف الناس في نسخه فيكون قوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) في غير الحرم ونظيره في حظر قتل من لجا الى الحرم وان كان جانيا قوله (ومن دخله كان آمنا) وقد تضمن ذلك امنا من خوف القتل فدل على ان المراد من دخله وقد استحق القتل انه يامن بدخوله وكذلك قوله (واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا) كل ذلك دال على أن اللاجيء الى الحرم المستحق للقتل يامن به ويزول عنه القتل بمصيره اليه

ومع ذلك فان قوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله) اذا كان نازلا مع اول الخطاب عند قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) فغير جائز أن يكون ناسخا له لان النسخ لا يصح الا بعد التمكن من الفعل وغير جائز وجود الناسخ والمنسوخ فى خطاب واحد واذا كان الجميع مذكوراً فى خطاب واحد على ما يقتضيه نسق التلاوة ونظام التنزيل فغير جائز لاحد اثبات تاريخ الآيتين وتراخى نزول احداهما عن الاخرى الا بالنقل الصحيح ولا يمكن احد دعوى نقل صحيح فى ذلك وانما روى ذلك عن الربيع ابن انس فقال هو منسوخ بقوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) وقال قتادة هو منسوخ بقوله (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وجائز أن يكون ذلك تاويلا منه ورأيا لان قوله (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) لا محالة نزل بعد سورة البقرة لا يختلف أهل النقل فى ذلك وليس فيه مع ذلك دلالة على النسخ لامكان استعمالهما بان يكون قوله (فاقتلوا المشركين) مرتبا على قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) فيصير قوله اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الا عند المسجد الحرام الا ان يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم ويدل عليه ايضاً حديث ابن عباس وابى شريح الخزاعى وابى هريرة ان النبى صلى الله عليه وسلم خطب يوم فتح مكة فقال ايها الناس ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلى ولا تحل لاحد بعدى وانما احلت لى ساعة من نهار ثم عادت حراما الى يوم القيامة وفى بعض الاخبار فان ترخص مترخص بقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما احلت لى ساعة من نهار فثبت بذلك حظر القتال فى الحرم الا ان يقاتلوا وقد روى عبد الله بن ادريس عن محمد ابن اسحق قال حدثنى سعيد بن ابى سعيد المقبرى عن أبى شريح الخزاعى هذا الحديث وقال فيه وانما احل لى القتال بها ساعة من نهار ويدل عليه ايضا ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه خطب يومئذ حين قتل رجل من خزاعة رجلا من هذيل ثم قال ان اعتى الناس على الله ثلاثة رجل قتل غير قاتله ورجل قتل فى الحرم ورجل قتل بذحل الجاهلية وهذا يدل على تحريم القتل فى الحرم لمن لم يجن فيه من وجهين احدهما عموم الذم للقاتل فى الحرم والثانى قد ذكر معه قتل من لم يستحق القتل فثبت ان المراد قتل من استحق القتل فلجا وان ذلك اخبار منه بان الحرم يحظر قتل من لجا اليه وهذه الآى التى تلوناها فى حظر قتل من لجأ الى الحرم فان دلالتها مقصورة على حظر القتل فحسب ولا دلالة فيها على حكم ما دون النفس لان قوله (ولا تقتلوهم عند المسجد الحرم) مقصور على حكم

القتل وكذلك قوله (ومن دخله كان آمنا) وقوله (مثابة للناس وامنا) ظاهره الامن من القتل وانما يدخل ماسواه فيه بدلالة لان قوله (ومن دخله) اسم للانسان وقوله (كان آمنا) راجع اليه فالذى اقتضت الآية امانه هو الانسان لا اعضاؤه ومع ذلك فان كان اللفظ مقتضيا للنفس فما دونها فاما خصصنا مادونها بدلالة وحكم اللفظ باق فى النفس ولا خلاف ايضاً ان من لجا الى الحرم وعليه دين انه يحبس به وان دخوله الحرم لا يعصمه من الحبس كذلك كل مالم يكن نفسا من الحقوق فان الحرم لا يعصمه منه قياسا على الديون. واما قوله عز وجل (فان انتهوا فان الله غفور رحيم) يعنى فان انتهوا عن الكفر فان الله يغفر لهم لان قوله (فان انتهوا) شرط يقتضى جوابا وهذا يدل على أن قاتل العمد له توبة اذ كان الكفر اعظم مأثما من القتل وقد اخبر الله انه يقبل التوبة منه ويغفر له .وقوله تعالى (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله) يوجب فرض قتال الكفار حتى يتركوا الكفر قال ابن عباس وقتادة ومجاهد والربيع ابن انس الفتنة ههنا الشرك وقيل انما سمى الكفر فتنة لانه يؤدى الى الهلاك كما يؤدى اليه الفتنة وقيل ان الفتنة هى الاختبار والكفر عند الاختبار اظهار الفساد واما الدين فهو الانقياد لله بالطاعة واصله فى اللغة ينقسم الى معنيين احدهما الانقياد كقول الاعشى

هو دان الرباب اذ كرهو الدين   دراكا بغزوة وصيال
ثم دانت بعد الرباب وكانت   كعذاب عقوبة الاقوال

والآخر العادة من قول الشاعر

تقول وقد درأت لها وضينى * اهذا دينه ابداً ودينى

والدين الشرعى هو الانقيـاد لله عز وجل والاستسلام له على وجه المداومة والعـادة وهذه الآية خاصة فى المشركين دون اهل الكتاب لان ابتداء الخطاب جرى بذكرهم فى قوله عز وجل (واقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم) وذلك صفة مشركى اهل مكة الذين اخرجوا النبى ﷺ واصحابه فلم يدخل اهل الكتاب فى هذا الحكم وهذا يدل على ان مشركى العرب لا يقبل منهم الا الاسـلام او السيف لقوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) يعنى كفرا (ويكون الدين لله) ودين الله هو الاسلام لقوله (ان الدين عند الله الاسلام) .وقوله (فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين) المعنى فلا قتل الا على الظالمين يعنى والله اعلم القتل المبدوء بذكره فى قوله (وقاتلوهم) وسمى القتل

الذى

الذی یستحقونه بکفرهم عدوانا الا انه جزاء الظلم فسمی باسمه کقوله تعالی (وجزاء سیئة سیئة مثلها) وقوله (فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم) وان لم یکن الجزاء اعتداء ولا سیئة. قوله تعالی (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) روی عن الحسن ان مشرکی العرب قالوا للنبی ﷺ أنهیت عن قتالنا فی الشهر الحرام قال نعم واراد المشرکون ان یغیروه فی الشهر الحرام فیقاتلوه فانزل الله تعالی (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) یعنی ان استحلوا منکم فی الشهر الحرام شیئاً فاستحلوا منهم مثله وروی ابن عباس والربیع ابن انس وقتادة والضحاك ان قریشا لما ردت رسول الله ﷺ یوم الحدیبیة محرما فی ذی القعدة عن البلد الحرام فی الشهر الحرام فادخله الله مكة فی العام المقبل فی ذی القعدة فقضی عمرته واقصه بما حیل بینه وبینه فی یوم الحدیبیة ویمتنع ان یکون المراد الامرین فیکون اخبارا بما اقصه الله من الشهر الحرام الذی صده المشرکون عن البیت بشهر مثله فی العام القابل وقد تضمن مع ذلك اباحة القتال فی الشهر الحرام اذا قاتلهم المشرکون لان لفظا واحداً لا یکون خبراً وامراً ومتی حصل علی احد المعنیین انتفی الآخر الا انه جائز ان یکون اخبارا بما عوض الله نبیه من فوات العمرة فی الشهر الحرام الذی صده المشرکون عن البیت شهرا مثله فی العام القابل وکانت حرمة الشهر الذی ابدل کحرمة الشهر الذی فات فلذلك قال (والحرمات قصاص) ثم عقب تعالی ذلك بقوله (فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم) فافاد انهم اذا قاتلوهم فی الشهر الحرام فعلیهم ان یقاتلوهم فیه وان لم یجز لهم ان یبتدؤهم بالقتال وسمی الجزاء اعتداء لانه مثله فی الجنس وقدر الاستحقاق علی ما یوجبه فسمی باسمه علی وجه المجاز لان المعتدی فی الحقیقة هو الظالم. وقوله تعالی (فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم) عموم فی ان من استهلك لغیره مالا کان علیه مثله وذلك المثل ینقسم الی وجهین احدهما مثله فی جنسه وذلك فی المکیل والموزون والمعدود والآخر مثله فی قیمته لان النبی ﷺ قضی فی عبد بین رجلین اعتقه احدهما وهو موسر ان علیه ضمان نصف قیمته فجعل المثل اللازم بالاعتداء هو القیمة فصار اصلا فی هذا الباب وفی ان المثل قد یقع علی القیمة ویکون اسما لها ویدل علی ان المثل قد یکون اسما لما لیس هو من جنسه اذا کان فی وزانه وعروضه فی المقدار المستحق من الجزاء ان من اعتدی علی غیره بقذف لم یکن المثل المستحق علیه ان یقذف بمثل قذفه بل یکون المثل المستحق علیه هو جلد ثمانین وکذلك لو شتمه بما

دون القذف كان عليه التعزير وذلك مثل لما نال منه فثبت بذلك ان اسم المثل قد يقع على ماليس من جنسه بعد ان يكون فى وزانه وعروضه فى المقدار المستحق من طريق الجزاء ويحتج بذلك فى ان من غصب ساجة فادخلها فى بنائه ان عليه قيمتها لان القيمة قد تناولها اسم المثل فمن حيث كان الغاصب معتديا باخذها كان عليه مثلها لحق العموم * فان قيل اذا نقضنا بناءه واخذناها بعينها فقد اعتدينا عليه بمثل ما اعتدى * قيل له اخذ ملكه بعينه لا يكون اعتداء على الغاصب كما ان من له عند رجل وديعة فاخذها لم يكن معتديا عليه وانما الاعتداء عليه ان يزيل من ملكه مثل ما ازال او يزيل يده عن مثل ما ازال عنه يد المغصوب منه فاما اخذ ملكه بعينه فليس فيه اعتداء على احد ولا فيه اخذ المثل ويحتج به فى ايجاب القصاص فيما يمكن استيفاء المماثلة والمساواة فيه دون مالم يعلم فيه استيفاء المماثلة وذلك نحو قطع اليد من نصف الساعد والجائفة والآمة فى سقوط القصاص فيها لتعذر استيفاء المثل اذ كان الله تعالى انما امرنا باستيفاء المثل ويحتج به ابو حنيفة فيمن قطع يد رجل وقتله ان لوليه ان يقطع يده ثم يقتله لقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فله ان يفعل به مثل ما فعل بمقتضى الآية * وقوله تعالى (وانفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة) قال ابو بكر قد قيل فيه وجوه احدها ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن عمرو بن السرح قال حدثنا ابن وهب عن حيوة بن شريح وابن لهيعة عن يزيد بن ابى حبيب عن اسلم ابى عمران قال غزونا بالقسطنطينية وعلى الجماعة عبد الرحمن بن الوليد والروم ملصوق ظهورهم بحائط المدينة فحمل رجل على العدو فقال الناس مه مه لا اله الا الله يلقى بيديه الى التهلكة فقال ابو ايوب انما نزلت هذه الآية فينا معشر الانصار لما نصر الله نبيه واظهر دينه الاسلام قلنا هلم نقيم فى اموالنا ونصلحها فانزل الله تعالى (وانفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة) فالقاء بالايدى الى التهلكة ان نقيم فى اموالنا فنصلحها وندع الجهاد قال ابو عمران فلم يزل ابو ايوب يجاهد فى سبيل الله حتى دفن بالقسطنطينية فاخبر ابو ايوب ان الالقاء بالايدى الى التهلكة هو ترك الجهاد فى سبيل الله وان الآية فى ذلك نزلت وروى مثله عن ابن عباس وحذيفة والحسن وقتادة ومجاهد والضحاك * وروى عن البراء بن عازب وعبيدة السلمانى الالقاء بالايدى الى التهلكة هو اليأس من المغفرة بارتكاب المعاصى وقيل هو الاسراف فى الانفاق حتى لا يجد ما يأكل ويشرب فيتلف وقيل هو ان يتقحم الحرب من غير نكاية فى العدو

وهو

وهو الذى تأوله القوم الذى انكر عليهم ابو ايوب واخبر فيه بالسبب وليس يمتنع ان يكون جميع هذه المعانى مرادة بالآية لاحتمال اللفظ لها وجواز اجتماعها من غير تضاد ولا تناف . فاما حمله على الرجل الواحد يحمل على حلبة العدو فان محمد بن الحسن ذكر فى السير الكبير ان رجلا لو حمل على الف رجل وهو وحده لم يكن بذلك باس اذا كان يطمع فى نجاة او نكاية فان كان لا يطمع فى نجاة ولا نكاية فانى اكره له ذلك لانه عرض نفسه للتلف من غير منفعة للمسلمين وانما ينبغى للرجل أن يفعل هذا اذا كان يطمع فى نجاة او منفعة للمسلمين فان كان لا يطمع فى نجاة ولا نكاية ولكنه يجرئ المسلمين بذلك حتى يفعلوا مثل ما فعل فيقتلون وينكون فى العدو فلا باس بذلك ان شاء الله لانه لو كان على طمع من النكاية فى العدو ولا يطمع فى النجاة لم ار باساً ان يحمل عليهم فكذلك اذا طمع ان ينكى غيره فيهم بحملته عليهم فلا باس بذلك وارجو ان يكون فيه ماجوراً وانما يكره له ذلك اذا كان لا منفعة فيه على وجه من الوجوه وان كان لا يطمع فى نجاة ولا نكاية ولكنه مما يرهب العدو فلا باس بذلك لان هذا أفضل النكاية وفيه منفعة للسلمين والذى قال محمد من هذه الوجوه صحيح لا يجوز غيره وعلى هذه المعانى يحمل تاويل من تاول فى حديث أبى أيوب انه القى بيده الى التهلكة بحمله على العدو اذ لم يكن عندهم فى ذلك منفعة واذا كان كذلك فلا ينبغى ان يتلف نفسه من غير منفعة عائدة على الدين ولا على المسلمين فاما اذا كان فى تلف نفسه منفعة عائدة على الدين فهذا مقام شريف مدح الله به اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بان لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون) وقال (ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون) وقال (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله) فى نظائر ذلك من الآى التى مدح الله فيها من بذل نفسه لله * وعلى ذلك ينبغى ان يكون حكم الامر بالمعروف والنهى عن المنكر انه متى رجا نفعاً فى الدين فبذل نفسه فيه حتى قتل كان فى أعلى درجات الشهداء قال الله تعالى (وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك ان ذلك من عزم الامور) وقد روى عن عكرمة عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال أفضل الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل تكلم بكلمة حق عند سلطان جائر فقتله وروى ابو سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر وحدثنا محمد بن بكر

قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عبد الله بن الجراح عن عبد الله بن يزيد عن موسى بن علي
ابن رباح عن أبيه عن عبد العزيز بن مروان قال سمعت اباهريرة يقول سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول شر ما في الرجل شح هالع وجبن خالع وذم الجبن يوجب
مدح الاقدام والشجاعة فيما يعود نفعه على الدين وان ايقن فيه بالتلف والله تعالى اعلم
بالصواب

(باب العمرة هي فرض أم تطوع)

قال الله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) واختلف السلف في تاويل هذه الآية
فروى عن علي وعمر وسعيد بن جبير وطاوس قالوا اتمامهما ان تحرم بهما من دويرة
أهلك وقال مجاهد اتمامهما بلوغ آخرهما بعد الدخول فيهما وقال سعيد بن جبير
وعطاء هو اقامتهما الى آخر ما فيهما لله تعالى لانهما واجبان كانهما تاولا ذلك على الامر
بفعلهما كقوله لو قال حجوا واعتمروا او روى عن ابن عمر وطاوس قالا اتمامهما
افرادهما وقال قتادة اتمام العمرة الاعتمار في غير اشهر الحج وروى عن علقمة في قوله
تعالى (العمرة لله) قال لا تجاوز بها البيت وقد اختلف السلف في وجوب العمرة
فروى عن عبد الله بن مسعود وابراهيم النخعي والشعبي انها تطوع وقال مجاهد في
قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) قال ما أمرنا به فيهما وقالت عائشة وابن عباس
وابن عمر والحسن وابن سيرين هي واجبة وروى نحوه عن مجاهد وروى عن
طاوس عن ابيه قال العمرة واجبة * واحتج من أوجبها بظاهر قوله (وأتموا الحج
والعمرة لله) قالوا واللفظ يحتمل اتمامهما بعد الدخول فيهما ويحتمل الامر بابتداء
فعلهما فالواجب حمله على الامرين بمنزلة عموم يشتمل على مشتمل فلا يخرج منه شيء
الا بدلالة * قال أبو بكر ولا دلالة في الآية على وجوبها وذلك لان اكثر ما فيها الامر
باتمامهما وذلك انما يقتضي نفي النقصان عنهما اذا فعلت لان ضد التمام هو النقصان
لا البطلان الا ترى انك تقول للناقص انه غير تام ولا تقول مثله لما لم يوجد منه شيء
فعلمنا ان الامر بالاتمام انما اقتضى نفي النقصان ولذلك قال علي وعمر اتمامهما ان تحرم
بهما من دويرة اهلك يعني الابلغ في نفي النقصان الاحرام بهما من دويرة أهلك واذا
كان ذلك على ما وصفنا كان تقديره ان لا يفعلهما ناقصين وقوله لا يفعلهما ناقصين لا يدل
على الوجوب لجواز اطلاق ذلك على النوافل الا ترى انك تقول لا تفعل الحج التطوع

ولا

ولا العمرة التطوع ناقصين ولا صلاة النفل ناقصة فاذا كان الامر بالاتمام يقتضى نفى النقصان فلا دلالة فيه اذا على وجوبها * ويدل على صحة ذلك ان العمرة التطوع والحج النفل مرادان بهذه الآية فى النهى عن فعلهما ناقصين ولم يدل ذلك على وجوبهما فى الاصل وايضاً فان الاظهر من لفظ الاتمام انما يطلق بعد الدخول فيه قال الله عز وجل (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل) فاطلق عليه لفظ الاتمام بعد الدخول قال النبى صلى الله عليه وسلم ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا فاطلق لفظ الاتمام عليها بعد الدخول فيها * ويدل على ان المراد ايجاب اتمامهما بعد الدخول فيهما ان الحج والعمرة النافلتين يلزمه اتمامهما بعد الدخول فيهما بالآية فكان بمنزلة قوله اتموهما بعد الدخول فيهما فغير جائز اذا ثبت ان المراد لزوم الاتمام بعد الدخول حمله على الابتداء لتضاد المعنيين الا ترى انه اذا أراد به الالزام بالدخول انتفى أن يريد به الالزام قبل الدخول ناف لكونه واجبا بالدخول الا ترى انه لا يجوز أن يقال ان حجة الاسلام انما تلزم بالدخول وان صلاة الظهر متعلق لزومها بالدخول فيها وهذا يدل على انه غير جائز ارادة ايجابهما بالدخول وايجابهما ابتداء قبل الدخول فيهما فثبت بما وصفنا انه لا دلالة فى هذه الآية على وجوب العمرة قبل الدخول فيها ومما يدل على انها ليست بواجبة ما روى عن النبى ﷺ انه قال العمرة هى الحج الاصغر وروى عن عبد الله بن شداد ومجاهد قالا العمرة هى الحج الاصغر واذا ثبت ان اسم الحج يتناول العمرة ثم ثبت عن النبى ﷺ ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا زهير بن حرب وعثمان بن ابى شيبة قالا حدثنا يزيد بن هارون عن سفيان بن حسين عن الزهرى عن ابى سنان الدؤلى عن ابن عباس ان الاقرع بن حابس سال النبى صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله الحج فى كل سنة او مرة واحدة قال بل مرة واحدة فمن زاد فتطوع فلما سمى النبى صلى الله عليه وسلم العمرة فى الخبر الاول حجا وقال للاقرع الحج مرة واحدة فمن زاد فتطوع انتفى بذلك وجوب العمرة اذ كانت قد تسمى حجا ويدل عليه ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا يعقوب بن يوسف المطوعى قال حدثنا ابو عبد الرحمن عن عبد الله بن عمر قال حدثنا عبد الرحمن بن سليمان عن حجاج ابن ارطاة عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال سال رجل النبى صلى الله عليه وسلم عن الصلاة والحج اواجب قال نعم وساله عن العمرة اهى واجبة قال لا ولان تعتمر خير لك ورواه ايضا عباد بن كثير عن محمد بن المنكدر مثل حديث الحجاج وحدثنا

عبـدالباقی بن قانع قال حدثنا بشر بن موسی قال حدثنا ابن الاصبهانی قال حدثنا شريك وجرير وابو الاحوص عن معاوية بن اسحاق عن ابی صالح قال قال رسول الله صلی الله عليه وسـلم الحج جهاد والعمرة تطوع * ويدل عليه ايضا حديث جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر عن النبی صلی الله عليه وسـلم قال دخلت العمرة فی الحج الی يوم القيامة ومعناه انه ناب عنها الان افعال العمرة موجودة فی افعال الحج وزيادة ولا يجوز ان يكون المراد ان وجوبها كوجوب الحج لانه حينئذ لا تـكون العمره باولی ان تدخل فی الحج من الحج بان يدخل فی العمرة اذ هما جميعـا واجبان كما لا يقال دخلت الصلاة فی الحج لانها واجبة كوجوب الحج * ويدل عليه حديث جابر ان النبی صلی الله عليه وسلم امر اصحابه حين احرموا بالحج ان يحلوا منه بعمرة وان سراقة بن مالك قال أعمرتنا هذه لعامنا هذا ام للابد فقال بل للابد ومعلوم ان هــذه كانت عمل عمرة يحلل بها من احرام الحج كما يتحلل الذی يفوته الحج بعمـل عمرة وهی غير مجزية عن فرض العمرة عند من يراها فرضا فدل ذلك علی ان العمرة غير مفروضة لانها لو كانت مفروضة لما قال عمرتـكم هذه للابد وفيه اخبار بانه لا عمرة عليهم غيرها * ويدل علی ان ما يتحلل به من احرام الحج ليس بعمرة انه لو بقی الذی يفوته الحج علی احرامه حتی تحلل منه بعمرة فی اشهر الحرم وحج من عامه انه لا يـكون متمتعا ومما يحتج به لذلك من طريق النظر بان الفروض مخصوصة باوقات يتعلق وجوبها بوجودها كالصـلاة والصيام والزكاة والحج فلو كانت العمرة فرضا لوجب ان تكون مخصوصة بوقت فلمـا لم تكن مخصوصة بوقت كانت مطلقة له ان يفعلها متی شاء فاشبهت الصـلاة التطوع والصوم النفل فان قيل ان الحج النفل مخصوص بوقت ولم يدل ذلك علی وجوبه قيل له هذا لا يلزم لانا قلنا ان من شرط الفروض التی تلزم كل احد فی نفسه كونها مخصوصة باوقات وما ليس مخصوصا بوقت فليس بفرض وليس يمتنع علی ذلك ان يكون بعض النوافل مخصوصا بوقت وبعضها مطلق غير مخصوص بوقت فـكل ما كان غير مخصوص بوقت فهو نافلة وما هو مخصوص بوقت فعلی ضربين منه فرض ومنه نفل ومما يحتج به ايضا من طريق الاثر ما حدثنا عبد الباقی بن قانع قال حدثنا اسماعيـل بن الفضل قال حدثنا هشام بن عمـار قال حدثنا الحسن بن يحيی الحسنی قال حدثنا عمر بن قيس قال حدثنی طلحة بن موسی عن عمه اسحاق بن طلحة عن طلحة بن عبد الله انه سمع النبی صلی الله عليه وسلم يقول الحج جهاد والعمرة تطوع وحدثنا عبد الباقی قال حدثنا احمد بن بحتر العطار

قال

قال حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا محمد بن الفضل بن عطية عن سالم الافطس عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج جهاد والعمرة تطوع واحتج من رآها واجبة بما روى ابن لهيعة عن عطاء عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج والعمرة فريضتان واجبتان وبما روى الحسن عن سمرة ان النبي ﷺ قال اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وحجوا واعتمروا واستقيموا يستقم لكم وامره على الوجوب وبما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الاسلام فذكر الصلاة وغيرها ثم قال وان تحج وتعتمر وبقول صبي بن معبد وجدت الحج والعمرة مكتوبتين على قال ذلك لعمر فلم ينكر عليه وقال له اجمعهما وبحديث ابي رزين رجل من بني عامر انه قال يارسول الله ان ابي شيخ كبير لا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن قال احجج عن ابيك واعتمر * فاما حديث جابر في وجوب العمرة من طريق ابن لهيعة فهو ضعيف كثير الخطأ يقال احترقت كتبه فعول على حفظه وكان سيء الحفظ واسناد حديث جابر الذي رويناه في عدم وجوبها احسن من اسناد حديث ابن لهيعة ولو تساويا لكان اكبر احوالهما ان يتعارضا فيسقطا جميعا ويبقى لنا حديث طلحة وابن عباس من غير معارض. فان قال قائل ليس حديث الحجاج عن محمد بن المنكدر عن جابر الذي رويته في نفي الايجاب بمعارض لحديث ابن لهيعة عن عطاء عن جابر في ايجابها لان حديث الحجاج وارد على الاصل وحديث ابن لهيعة ناقل عنه ومتى ورد خبران احدهما ناف والآخر مثبت فالمثبت منهما اولى وكذلك اذا كان احدهما موجبا والآخر غير موجب لان الايجاب يقتضي حظر تركه ونفيه لاحظر فيه وخبر الحاظر اولى من المبيح. قيل له هذا لا يجب من قبل ان حديث ابن لهيعة في ايجابها لو كان ثابتا لورد النقل به مستفيضا لعموم الحاجة اليه ولوجب ان يعرفه كل من عرف وجوب الحج اذ كان وجوبها كوجوب الحج ومن خوطب به فهو مخاطب بها فغير جائز فيما كان هذا وصفه ان يكون وروده من طريق الآحاد مع ما في سنده من الضعف ومعارضة غيره اياه وايضا فمعلوم ان الروايتين وردتا عن رجل واحد فلو كان خبر الوجوب متاخرا في التاريخ عن خبر نفيه لبينه جابر في حديثه ولقال قال النبي صلى الله عليه وسلم في العمرة انها تطوع ثم قال بعد ذلك انها واجبة اذ غير جائز ان يكون عنده الخبران جميعا مع علمه بتاريخهما فيطلق الرواية تارة بالايجاب وتارة بضده من غير ذكر تاريخ فدل ذلك على ان هذين الخبرين وردا متعارضين وانما يعتبر خبر المثبت والنافي على ما

ذكرنامن الاعتبار اذا وردت الروايتان من جهتين * وأما حديث سمرة وقوله فاعتمروا فانه على الندب بالدلائل التى قدمنا فاما قوله حين سئل عن الاسلام فذكر الصلاة وغيرها ثم قال وان تحج وتعتمر فان النوافل من الاسلام وكذلك كل مايتقرب به الى الله تعالى لانه من شرائعه وقد روى ان الاسلام بضع وسبعون خصلة منها اماطة الاذى عن الطريق * وأما قول صبى بن معبد لعمر وجدت الحج والعمرة مكتوبين على وسكوت عمر عنه وتركه النكير عليه فانه انما قال هما مكتوبان على ولم يقل مكتوبتان على الناس فظاهره يقتضى أن يكون نذرهما فصارا مكتوبين عليه بالنذر وأيضا فانه انما قاله تاويلا منه للآية وفيها مساغ للتاويل فلم ينكره عمر لاحتمالها له وهو بمنزلة قول القائل بوجوب العمرة فلا يستحقون النكير اذ كان الاجتهاد سائغا فيه وأما قول النبى صلى الله عليه وسلم للرجل الذى ساله عن الحج عن أبيه وقوله حج عن أبيك واعتمر فلا دلالة فيه على وجوبها لانه لاخلاف ان هذا القول لم يخرج مخرج الايجاب اذ ليس عليه ان يحج عن أبيه ولا أن يعتمر ومن الناس من يحتج لايجاب العمرة بقوله تعالى (وافعلوا الخير) لانها خير نظاهر اللفظ يقتضى ايجاب جميع الخير وهذا يسقط من وجوه احدها أنه يحتاج أن يثبت ان فعل العمرة مع اعتقاد وجوبها خير لان من لايراها واجبة فغير جائز أن يفعلها على انها واجبة ولو فعلها على هذا الاعتقاد لم يكن ذلك خيرا كمن صلى تطوعا واعتقد فيه الفرض وآخر وهو ان قوله (وافعلوا الخير) لفظ مجمل لاشتماله على المجمل الذى لايلزم استعماله بورود اللفظ الا ترى انه يدخل فيه الصلاة والزكاة والصوم وهذه كلها فروض مجملة ومتى انتظم اللفظ ما هو مجمل فهو مجمل يحتاج فى اثبات حكمه الى دليل من غيره ووجه آخر وهو أن الخير بالالف واللام لفظ جنس لايمكن استغراقه فيتناول ادنى مايقع عليه الاسم كقولك ان شربت الماء وتزوجت النساء فاذا فعل ادنى مايسمى به فقد قضى عهدة اللفظ وأيضا فقد علمنا مع ورود اللفظ أن المراد البعض لتعذر استيعاب الكل فصار كقوله افعلوا بعض الخير فيحتاج الى بيان فى لزوم الامر * واحتج من أوجبها بانالم نجد شيئا يتطوع به الاوله أصل فى الفرض فلو كانت العمرة تطوعا لكان لها أصل فى الفرض فيقال له العمرة انما هى الطواف والسعى ولذلك أصل فى الفرض فان قيل لايوجد طواف وسعى مفردا فرضا غير العمرة وانما يوجد ذلك فى الفرض تابعا قيل له قد يتطوع بالطواف بالبيت وان لم يكن له أصل فى الفرض مفردا فكذلك العمرة يتطوع بها اذ كانت

طوافا وسعيا وان لم يكن لهـا أصل فى الفرض واحتج الشافعى بانه لما جاز الجمع بينهما
وبين الحج دل على انها فرض لانها لو كانت تطوعا ما جاز أن يعمل مع عمـل الحج كما
لا يجمع بين صلاتين احداهما فرض والاخرى تطوع ويجمع بين عمل أربع ركعات فرض
قال أبو بكر وهذه قضية فاسـدة يبطل عليه القول بوجوب العمر لانه يقال له لما جاز
الجمع بينهما ولم يجز بين صلاتى فرض دل على انها ليست بفرض وأما قوله ويجمع بين
عمل أربع ركعات فان الاربع كلها صلاة واحدة كالحج الواحد المشتمل على سائر اركانه
وكالطواف الواحد المشتمل على سبعة أشواط وهو مع ذلك منتقض على أصـله لانه
لو اعتمر ثم حج حجة الفريضة وقرن معها عمرة كانت العمرة تطوعا والحج فرضا فقد
صح الجمع بين الفرض والنفل فى الحج والعمرة فانتقض بذلك استدلال من استدل
بجواز جمعها الى الحج على وجوبها واحتج الشافعى أيضا بانه لما جعل لها ميقات
كميقات الحج دل على انها فرض فيقال له اذا اعتمر عمرة الفريضة ورجـع الى أهـله ثم
أراد ان يرجع للعمرة كان لهـا ميقات كميقات الحج وهى تطوع فشرط الميقات
ليس بدلالة على الوجوب وكذلك الحج التطوع له ميقات كميقات الواجب واحتج
ايضا بوجوب الدم على القارن ولم يبين منه وجـه الدلالة على الوجوب ولـكن ادعى
دعوى عارية من البرهان ومع ذلك فانه منتقض لانه لو قرن حجة فريضـة مع عمرة
تطوع لـكان عليه دم فـكذلك لو جمع بينهما وهما نافلتان لوجب الدم قوله تعالى (فان
أحصرتم فما استيسر من الهدى) قال الكسائى وأبو عبيدة واكثر أهل اللغة الاحصار
المنع بالمرض أو ذهاب النفقة والحصر حصر العدو ويقال احصره المرض وحضره
العدو وحكى عن الفراء انه أجاز كل واحد منهما مكان الآخر وانـكره ابو العباس
المبرد والزجاج وقالا هما مختلفان فى المعنى ولا يقال فى المرض حصره ولا فى العـدو
احصره قالا وانما هذا كقولهم حبسه اذا جعله فى الحبس واحبسه اى عرضه للحبس
وقتله أوقع به القتل واقتله اى عرضه للقتل وقبره دفنه فى القبر واقبره عرضه للدفن فى
القبر وكذلك حصره حبسـه واوقع به الحصر واحصره عرضه للحصر وروى ابن
أبى نجيح عن عطاء عن ابن عباس قال لا حصر الا حصر عدو فامامن حبسه الله بكسر
أو مرض فليس بحصر فاخبر ابن عباس ان الحصر يختص بالعدو وان المرض لا يسمى
حصرا وهذا موافق لقول من ذكرنا قولهم من أهل اللغة فى معنى الاسم ومن الناس
من يظن ان هـذا يدل من قوله على ان المريض لا يجوز له أن يحل ولا يكون محصراً

وليس فى ذلك دلالة على ماظن لانه انما خبر عن معنى الاسم ولم يخبر عن معنى الحكم فاعلم ان اسم الاحصار يختص بالمرض والحصر يختص بالعدو وقد اختلف السلف فى حكم المحصر على ثلاثة انحاء روى عن ابن مسعود وابن عباس العدو والمرض سواء يبعث بدم ويحل به اذا نحر فى الحرم وهو قول ابى حنيفة وأبى يوسف ومحمد وزفر والثورى والثانى قول ابن عمران المريض لا يحل ولا يكون محصراً الا بالعدو وهو قول مالك والليث والشافعى والثالث قول ابن الزبير وعروة ابن الزبير ان المرض والعدو سواء لا يحل الا بالطواف ولا نعلم لهما موافقا من فقهاء الامصار قال ابو بكر ولما ثبت بما قدمنه من قول أهل اللغة ان اسم الاحصار يختص بالمرض وقال الله (فان احصرتم فما استيسر من الهدى) وجب أن يكون اللفظ مستعملا فيما هو حقيقة فيه وهو المرض ويكون العدو داخلا فيه بالمعنى فان قيل فقد حكى عن الفراء انه اجاز فيهما لفظ الاحصار قيل له لو صح ذلك كانت دلالة الآية قائمة فى اثباته فى المرض لانه لم يدفع وقوع الاسم على المرض وانما اجازه فى العدو فلو وقع الاسم على الامرين لكان عموما فيهما موجبا للحكم فى المريض والمحصور بالعدو جميعا فان قيل لم تختلف الرواة ان هذه الآية نزلت فى شأن الحديبية وكان النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه ممنوعين بالعدو فامرهم الله بهذه الآية بالاحلال من الاحرام فدل على أن المراد بالآية هو العدو قيل له لما كان سبب نزول الآية هو العدو ثم عدل عن ذكر الحصر وهو يختص بالعدو الى الاحصار الذى يختص بالمرض دل ذلك على انه أراد افادة الحكم فى المرض ليستعمل اللفظ على ظاهره ولما أمر النبى صلى الله عليه وسلم اصحابه بالاحلال وحل هو دل على انه أراد حصر العدو من طريق المعنى لامن جهة اللفظ فكان نزول الآية مفيداً للحكم فى الامرين ولو كان مراد الله تعالى تخصيص العدو بذلك دون المرض لذكر لفظا يختص به دون غيره ومع ذلك لو كان اسما للمعنيين لم يكن نزوله على سبب موجبا للاقتصار بحكمه عليه بل كان الواجب اعتبار عموم اللفظ دون السبب يدل عليه من جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى عن حجاج الصواف قال حدثنى يحيى بن أبى كثير عن عكرمة قال سمعت الحجاج بن عمرو الانصارى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل قال عكرمة فسألت ابن عباس وابا هريرة فقالا صدق ومعنى قوله فقد حل فقد جاز له ان يحل كما يقال حلت المرأة للزوج يعنى جاز لها ان

تتزوج

تتزوج فان قيل روى حماد وابن زيد عن أيوب عن عكرمة انه قال فى المحصر يبعث بالهدى فاذا بلغ الهدى محله حل وعليه الحج من قابل وقال رضى الله سبحانه بالقصاص من عباده وياخذ منهم العدو ان عليه حج مكان حج واحرام مكان احرام فزعم هذا القائل انه لوكان عند عكرمة هذا الحديث لما كان قال يبعث بالهدى ولقال يحل كما روى فى الخبر وهذا القائل انما غلط حين ظن ان المعنى فى قوله حل وقوع الاحلال بنفس الاحصار وليس هو كما ظن وانما معناه انه جاز له ان يحل كما ذكرنا مثله فيما يطلقه الناس من قولهم حلت المرأة للازواج يريدون به قد جاز له أن تحل بالتزويج ويدل عليه من جهة النظر ان المحصر بالعدو لما جاز له الاحلال لتعذر وصوله الى البيت وكان ذلك موجودا فى المرض وجب أن يكون بمنزلته وفى حكمه ألا ترى انه متى لم يتعذر وصوله الى البيت بمنع العدو لم يجز له ان يحل فدل ذلك على ان المعنى فيه تعذر وصوله الى البيت ويدل على ذلك موافقة مخالفينا ايانا على ان المرأة اذا منعها زوجها من حجة التطوع بعد الاحرام جاز لها الاحلال وكانت بمنزلة المحصر مع عدم العدو وكذلك من حبس فى دين او غيره فتعذر عليه الوصول الى البيت كان فى حكم المحصر فكذلك المريض ويدل عليه ان سائر الفروض لا يختلف حكمها فى كون المنع منها بالعدو أو المرض ألا ترى ان الخائف جائز له فعل الصلاة بالايماء او قاعداً اذا تعذر عليه فعلها قائما كما يجوز ذلك للمريض فكذلك المضى فى الاحرام واجب ان لا يختلف حكمه عند تعذر الوصول الى البيت لمرض كان ذلك أو لخوف عدو وكذلك هذا فى استقبال القبلة اذا كان خائفاً أو مريضا وكذلك من عدم الماء او كان مريضا ومن لا يجد ما يحتمل به للجهاد ومن كان مريضا لم يختلف حكم الاعذار فى سقوط الفرض كذلك ينبغى ان لا يختلف حكمها فى باب سقوط فرض المضى على الاحرام وجواز الاحلال منه والمعنى فى الجميع تعذر الفعل * فان قيل لما قال تعالى (فان احصرتم فما استيسر من الهدى) ثم عقب ذلك بقوله (فمن كان منكم مريضاً او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة) دل ذلك من وجهين على ان المريض غير مراد بذكر الاحصار لانه لو كان كذلك لما استأنف له ذكرا مع كونه فى أول الخطاب والوجه الآخر انه لو كان مراداً به لكان يحل بذلك الدم ولم يكن محتاج الى فدية * قيل له لما قال الله تعالى (ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله) منعه الاحلال مع وجود الاحصار الى وقت بلوغ الهدى محله وهو ذبحه فى الحرم فابان عن حكم المريض قبل بلوغ الهدى محله

واباح له حلق الرأس مع ايجاب الفدية ووجه آخر وهو انه ليس كل مرض يمنع الوصول الى البيت الاترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لكعب بن عجرة اتؤذيك هوام رأسك قال نعم فانزل الله الآية ولم تكن هوام رأسه مانعته من الوصول الى البيت فرخص الله له فى الحلق وامره بالفدية وكذلك المرض المذكور فى الآية جائز ان يكون المرض الذى ليس معه احصار والله سبحانه انما جعل المرض احصارا اذا منع الوصول الى البيت فليس فى ذكره حكم المريض بما وصف مايمنع كون المرض احصارا * ووجه آخر وهو قوله (فمن كان منكم مريضا) يجوز ان يكون عائداً الى أول الخطاب كما عاد اليه حكم الاحصار وهو قوله (واتموا الحج والعمرة لله) ثم عطف عليه قوله (فان احصرتم) فبين حكمهم اذا احصروا ثم عقبه بقوله (فمن كان منكم مريضا) يعنى أيها المحرمون بالحج والعمرة فبين حكمهم اذا مرضوا قبل الاحصار كما بين حكمهم عند الاحصار فليس اذا فى قوله (فمن كان منكم مريضا) دلالة على ان المرض لا يكون احصاراً * فان قيل لماقال فى سياق الآية (فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج) دل على ان مراده العدو المخوف لان الامن يقتضى الخوف * قيل له ماالذى يمنع أن يكون المراد الامن من ضرر المرض المخوف ولم جعلته مخصوصا بالعدو دون المرض والامن والخوف موجودان فيهما وقد روى عن عروة بن الزبير فى قوله (فاذا امنتم) يعنى اذا امنت من كسرك ووجعك فعليك ان تأتى البيت * فان قيل الفرق بين العدو والمرض ان المحصر بعدو ان لم يمكنه ان يتقدم امكنه الرجوع والمريض لا يختلف حاله فى التقدم والرجوع * قيل له فهذا احرى ان يكون محصر التعذر الامرين عليه فهو اعذر ممن يمكنه الرجوع وان تعذر عليه المضى للخوف ويقال ايضاً ماتقول فى المحصر بالعدو اذا كان محيطا به ولم يمكنه الرجوع ولا التقدم أليس جائزاً له الاحلال بلا خلاف بين الفقهاء فقد انتقضت علتك فى الفرق بينهما ومع ذلك فقد قال الشافعى فى المحرمة اذا منعها زوجها والمحبوس انهما محصران وجائز لهما الاحلال وحال التقدم والرجوع لهما سواء لانهما ممنوعان من الامرين وزعم الشافعى أن الفرق بين المريض والخائف ان الله تعالى قد اباح للخائف فى القتال أن يتحيز الى فئة فينتقل بذلك من الخوف الى الامن فيقال له وكذلك قد اباح للمريض ترك القتال رأساً بقوله (ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ماينفقون حرج) فكانت رخصة المريض اوسع من رخصة الخائف لان الخائف غير معذور فى ترك حضور القتال

والمريض معذور فيه وانما عذر الخائف ان يتحيز الى فئة ولم يعذر فى ترك القتال رأساً فالمريض اولى بالعذر فى الاحلال من احرامه قال الشافعى فلما قال الله تعالى (واتموا الحج والعمرة لله) ثم قال فى شأن المحصر الخائف ما قال وجب ان لا يزول فرض تمام الحج والعمرة الا عن الخائف فيقال له الذى قال (واتموا الحج والعمرة لله) هو الذى قال (فان احصرتم) وهو عموم فى الخائف وغيره فلا يخرج شئ منه الا بدلالة فما الدلالة على تخصيصه بالخائف دون غيره وقد نقضت ذلك باطلاقك للمرأة الاحلال اذا منعها زوجها وليست بخائفة وكذلك المحبوس لا يخاف القتل . وقال المزنى جعل الاحلال رخصة للخائف من العدو ولا يشبه به غيره كما جعل المسح على الخفين خاصاً لا يشبه به القفازين فيقال له ان كان المعنى فيه انه رخصة فينبغى ان لا يقاس على شيء من الرخص فاذا رخص النبي ﷺ الاستنجاء بالاحجار وجب ان لا يشبه به غيره فى جواز الاستنجاء بالخرق والخشب ولما كان حلق الرأس من اذى رخصة وجب ان لا يشبه به الاذى فى البدن فى اباحة الحلق والفدية ويلزمه ان لا يشبه بالخائف المحبوس والمرأة اذا منعها زوجها وجميع ما ذكرنا ينقض اعتلاله

﴿ فصل ﴾ قال ابو بكر رضى الله عنه والاحصار من الحج والعمرة سواء وحكى عن محمد بن سيرين ان الاحصار يكون من الحج دون العمرة . ذهب الى ان العمرة غير موقتة وانه لا يخشى الفوات وقد تواترت الاخبار بان النبي ﷺ كان محرما بالعمرة عام الحديبية وانه احل من عمرته بغير طواف ثم قضاها فى العام القابل فى ذى القعدة وسميت عمرة القضاء وقال الله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) ثم قال (فان أحصرتم فما استيسر من الهدى) وذلك حكم عائد اليهما جميعا وغير جائز الاقتصار على احدهما دون الآخر لما فيه من تخصيص حكم اللفظ بغير دلالة . وقوله تعالى (فما استيسر من الهدى) قال ابو بكر قد اختلف السلف فى ذلك فروى عن عائشة وابن عمر انهما قالا لا يكون الهدى الا من الابل والبقر وقال ابن عباس شاة واختلف فقهاء الامصار فيه فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومالك والشافعى الهدى من الاصناف الثلاثة الابل والبقر والغنم وهو قول ابن شبرمة قال ابن شبرمة والبدن من الابل خاصة وقال اصحابنا والشافعى من الابل والبقر واختلفوا فى السن فقال اصحابنا والشافعى لا يجزى فى الهدى من الابل والبقر والغنم الا الثنى فصاعدا الا الجذع من الضأن فانه يجزى وقال مالك لا يجزى من الهدى الا الثنى فصاعداً وقال الاوزاعى يهدى الذكور من

الابل ويجوز الجذع من الابل والبقر ويجزى كل واحد منهما عن سبعة قال ابو بكر الهدى اسم لما يهدى الى البيت على وجه التقرب به الى الله تعالى وجائز ان يسمى به ما يقصد به الصدقة وان لم يهد الى البيت قال النبي ﷺ المبكر الى الجمعة كالمهدى بدنة ثم الذى يليه كالمهدى بقرة ثم الذى يليه كالمهدى شاة ثم الذى يليه كالمهدى دجاجة ثم الذى يليه كالمهدى بيضة فسمى الدجاجة والبيضة هديا وان لم يرد به اهداءه الى البيت وانما اراد به الصدقة واخراجها مخرج القربة ولذلك قال اصحابنا فيمن قال لله على ان اهدى ثوبى هذا او دارى هذه ان عليه ان يتصدق به واتفق الفقهاء على ان ما عدا هذه الاصناف الثلاثة من الابل والبقر والغنم ليس من الهدى المراد بقوله (فما استيسر من الهدى) واختلفوا فيما اريد به منها على ما ذكرنا وظاهر الآية يقتضى دخول الشاة فيه لوقوع الاسم عليها ولم يختلفوا فى معنى قوله (هديا بالغ الكعبة) ان الشاة منه وانه يكون هديا فى جزاء الصيد وروى ابراهيم عن الاسود عن عائشة ان النبي ﷺ اهدى غنما مرة وروى الاعمش عن ابى سفيان عن جابر قال كان فيما اهدى رسول الله ﷺ غنم مقلدة * فان قيل الرواية عن عائشة فى هدى الغنم لا يصح لان القاسم قد روى عنها انها كانت لا ترى الغنم مما يستيسر من الهدى قيل له انما معناه انه لا يصير محرما بها وان هدى الابل والبقر يوجب الاحرام اذا اراده وقلدها واما اعتبار الثنى فلما روى عن النبي ﷺ فى قصة ابى بردة بن نيار حين ضحى قبل الصلاة فامر النبي ﷺ باعادتها فقال عندى جذعة من المعز خير من شاتى لحم فقال تجزى عنك ولا تجزى عن احد بعدك فمنع الجذع فى الاضحية والهدى مثلها لان احدا لم يفرق بينهما وانما اجازوا الجذع من الضان لما روى عن النبي عليه السلام انه امر بان يضحى بالجذع من الضان اذا فرض له ستة اشهر وقد بينا ذلك فى شرح المختصر * وقد اختلفوا فى جواز الشركة فى دم الهدايا الواجبة فقال اصحابنا والشافعى تجوز البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة وقال مالك يجوز ذلك فى التطوع ولا يجزى فى الواجب وروى جابر عن النبي ﷺ انه جعل يوم الحديبية البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة وتلك كانت واجبة لانها كانت عن احصار ولما اتفقوا على جوازها عن سبعة فى التطوع كان الواجب مثله لانهما لا يختلفان فى الجواز فى سائر الوجوه ويدل عليه قوله (فما استيسر من الهدى) ظاهره يقتضى التبعيض فوجب ان يجزى بعض الهدى بحق الظاهر والله أعلم

(باب المحصر اين يذبح الهدى)

قال

قال الله تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) واختلف السلف فى المحل ماهو فقال عبدالله بن مسعود وابن عباس وعطاء وطاوس ومجاهد والحسن وابن سيرين هو الحرم وهو قول اصحابنا والثورى وقال مالك والشافعى محله الموضع الذى احصر فيه فيذبحه ويحل والدليل على صحة القول الاول ان المحل اسم لشيئين يحتمل ان يراد به الوقت ويحتمل ان يراد به المكان ألا ترى ان محل الدين هو وقته الذى تجب المطالبة به وقال النبى صلى الله عليه وسلم لضباعة بنت الزبير اشترطى فى الحج وقولى محلى حيث حبستنى فجعل المحل فى هذا الموضع اسما للمكان فلما كان محتملا للامرين ولم يكن هدى الاحصار فى العمرة موقتا عند الجميع وهو لا محالة مراد بالآية وجب ان يكون مراده المكان فاقتضى ذلك ان لا يحل حتى يبلغ مكانا غير مكان الاحصار لانه لو كان موضع الاحصار محلا للهدى لكان بالغا محله بوقوع الاحصار ولادى ذلك الى بطلان الغاية المذكورة فى الآية فدل ذلك على ان المراد بالمحل هو الحرم لان كل من لا يجعل موضع الاحصار محلا للهدى فانما يجعل المحل الحرم ومن جعل محل الهدى موضع الاحصار ابطل فائدة الآية واسقط معناها * ومن جهة اخرى وهو ان قوله (واحلت لكم الانعام الا ما يتلى عليكم) الى قوله (لكم فيها منافع الى أجل مسمى ثم محلها الى البيت العتيق) ودلالته على صحة قولنا فى المحل من وجهين احدهما عمومه فى سائر الهدايا والآخر ما فيه من بيان معنى المحل الذى اجمل ذكره فى قوله (حتى يبلغ الهدى محله) فاذا كان الله قد جعل المحل البيت العتيق فغير جائز لاحد ان يجعل المحل غيره * ويدل عليه قوله فى جزاء الصيد (هديا بالغ الكعبة) فجعل بلوغ الكعبة من صفات الهدى فلا يجوز شىء منه دون وجوده فيه كما انه لما قال فى الظهار وفى القتل (فصيام شهرين متتابعين) فقيدهما بفعل التتابع لم يجز فعلهما الا على هذا الوجه وكذلك قوله (فتحرير رقبة مؤمنة) لا يجوز الا على الصفة المشروطة وكذلك قال اصحابنا فى سائر الهدايا التى تذبح انها لا تجوز الا فى الحرم * ويدل عليه ايضاً قوله فى سياق الخطاب بعد ذكر الاحصار (فمن كان منكم مريضاً أو به اذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة او نسك) فاوجب على المحصر دما ونهاه عن الحلق حتى يذبح هديه فلو كان ذبحه فى الحل جائز الذبح صاحب الاذى هديه عن الاحصار وحل به واستغنى عن فدية الاذى فدل ذلك على أن الحل ليس بمحل الهدى * فان قيل هذا فيمن لا يجد هدى الاحصار * قيل له لا يجوز أن يكون ذلك خطابا فيمن لا يجد الدم لانه خيره بين الصيام والصدقة والنسك ولا يكون

مخيراً بين الاشياء الثلاثة الا وهو واجدلها لانه لا يجوز التخيير بين ما يجد وبين مالا يجد فثبت بذلك ان محل الهدى هو الحرم دون محل الاحصار * ومن جهة النظر لما اتفقوا فى جزاء الصيد ان محله الحرم وانه لا يجزى فى غيره وجب أن يكون كذلك حكم كل دم تعلق وجوبه بالاحرام والمعنى الجامع بينهما تعلق وجوبهما بالاحرام. فان قيل قال الله تعالى (هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفاً أن يبلغ محله) وذلك فى شأن الحديبية وفيه دلالة على أن النبى عليه السلام واصحابه نحروا هديهم فى غير الحرم لولا ذلك لكان بالغاً محله. قيل له هذا من ادل شيء على أن محله الحرم لانه لو كان موضع الاحصار هو الحل محلا للهدى لما قال (والهدى معكوفاً أن يبلغ محله) فلما اخبر عن منعهم الهدى عن بلوغ محله دل ذلك على أن الحل ليس بمحل له وهذا يصلح ان يكون ابتداء دليل فى المسئلة. فان قيل فان لم يكن النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه ذبحوا الهدى فى الحل فما معنى قوله (والهدى معكوفاً ان يبلغ محله) قيل له لما حصل ادنى منع جاز أن يقال انهم منعوا وليس يقتضى ذلك ان يكون ابداً ممنوعاً الا ترى ان رجلا لو منع رجلا حقه جاز أن يقال منعه حقه كما يقال حبسه ولا يقتضى ذلك ان يكون ابداً محبوساً فلما كان المشركون منعوا الهدى بديا من الوصول الى الحرم جاز اطلاق الاسم عليهم بانهم منعوا الهدى عن بلوغ محله وان اطلقوا بعد ذلك الا ترى انه قد وصف المشركين بصد المسلمين عن المسجد الحرام وان كانوا قد اطلقوا لهم بعد ذلك الوصول اليه فى العام القابل وقال الله عز وجل (قالوا يا ابانا منع منا الكيل) وانما منعوه فى وقت واطلقوه فى وقت اخر فكذلك منعوا الهدى بديا ثم لما وقع الصلح بين النبى صلى الله عليه وسلم وبينهم اطلقوه حتى ذبحه فى الحرم وقيل ان النبى صلى الله عليه وسلم ساق البدن ليذبحها بعد الطواف بالبيت فلما منعوه من ذلك قال الله تعالى (والهدى معكوفاً ان يبلغ محله) لقصوره عن الوقت المقصود فيه ذبحه ويحتمل ان يريد به المحل المستحب فيه الذبح وهو عند المروة او بمنى فلما منع ذلك اطلق ما فيه ما وصفت. وقد ذكر المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم ان الحديبية بعضها فى الحل وبعضها فى الحرم وان مضرب النبى عليه السلام كان فى الحل ومصلاه كان فى الحرم فاذا امكنه ان يصلى فى الحرم فلا محالة قد كان الذبح ممكنا فيه وقد روى ان ناجية ابن جندب الاسلمى قال للنبى ﷺ ابعث معى الهدى حتى آخذ به فى الشعاب والاودية فاذبحها بمكة ففعل وجائز ان يكون بعث معه بعضه ونحر هو بعضه فى الحرم والله أعلم

باب

(باب وقت ذبح هدى الاحصار)

قال الله تعالى (فما استيسر من الهدى) ولم يختلف أهل العلم ممن اباح الاحلال بالهدى ان ذبح هدى العمرة غير موقت وانه له ان يذبحه متى شاء ويحل وقد كان النبي ﷺ واصحابه محصرين بالحديبية وكانوا محرمين بالعمرة فحلوا منها بعد الذبح وكان ذلك في ذي القعدة واختلفوا في هدى الاحصار في الحج فقال أبو حنيفة ومالك والشافعي له ان يذبحه متى شاء ويحل قبل يوم النحر وقال أبو يوسف والثوري ومحمد لا يذبح قبل يوم النحر وظاهر قوله (فما استيسر من الهدى) يقتضي جوازه غير موقت وفي اثبات التوقيت تخصيص اللفظ وذلك غير جائز الا بدليل * فان قيل لما قال تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) والمحل اسم يقع على التوقيت وجب أن يكون موقتا. قيل له قد بينا ان المحل اسم للموضع وان كان قد يقع على الوقت فقد اتفق الجميع على ان المكان مراد بذكر المحل فاذا بلغ الحرم وذبح جاز بظاهر الآية وحينئذ يصير شرط الوقت زيادة فيه لان اكثر احواله ان يكون الاسم لما تناولهما جميعاً فواجب ان يجزى بايهما وجد لانه جعل بلوغ المحل غاية الاحرام وقد وجد بذبحه في الحرم ولما قال تعالى (والهدى معكوفا ان يبلغ محله) وكان هذا المحل هو الحرم ثم قال في هذه القصة بعينها (حتى يبلغ الهدى محله) وجب أن يكون هو المحل المذكور في الآية الاخرى وهو الحرم. ومما يدل على انه غير موقت ان قوله عز وجل (فان احصرتم فما استيسر من الهدى) عائد الى الحج والعمرة المبدوء بذكرهما في قوله (واتموا الحج والعمرة لله) والهدى المذكور للحج هو المذكور للعمرة واتفق الجميع على انه لم يرد به التوقيت للعمرة فكذلك الحج اذ قد اريد باللفظ الاطلاق. ويدل عليه ايضاً قوله تعالى (حتى يبلغ الهدى محله) والمراد بمحله للعمرة هو الحرم دون الوقت فصار كالمنطوق به فيه فاقتضى ذلك جواز ذبحه في الحرم اى وقت شاء في العمرة فكذلك هو للحج وايضاً لما كان الاطلاق قد تناول العمرة لم يجز أن يكون مقيداً للحج لانه دخل فيهما على وجه واحد بلفظ واحد فغير جائز ان يراد في بعض ما انتظمه اللفظ الوقت وفي بعضه المكان كما لا يجوز ان يريد بقوله (السارق والسارقة) في بعضهم سارق العشرة وفي بعضهم سارق ربع دينار. ويدل على ذلك من جهة السنة حديث الحجاج بن عمرو الانصارى عن النبي ﷺ من كسر أو عرج فقد

حل وعليه الحج من قابل ومعناه فقد جاز له ان يحل اذلا خلاف انه لا يحل بالكسر والعرج . ويدل عليه حديث ضباعة بنت الزبير ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها اشترطي وقولي ان محلي حيث حبستني ومعنى ذلك اعلامها ان ذلك محلها بدلالة الاصول ان موجب الاحرام لا ينتفي بالشرط ثم لم يوقت المحل . ويحتج له من جهة النظر باتفاق الجميع على أن العمرة التي تحلل بها عند الفوات لا وقت لها اذا وجبت كذلك هذا الدم لما وجب عند الاحصار وجب أن يكون غير موقت لانه يقع به احلال على وجه الفسخ كعمرة الفوات . قوله تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم) هو نهي عن حلق الرأس في الاحرام للحاج والمعتمر جميعاً لانه معطوف على قوله (واتموا الحج والعمرة لله) وقد اقتضى حظر حلق بعضنا رأس بعض وحلق كل واحد رأس نفسه لاحتمال اللفظ للامرين كقوله تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) اقتضى النهي عن قتل كل واحد منا لنفسه ولغيره فيدل ذلك على ان المحرم محظور عليه حلق رأس غيره ومتى فعله لزمه الجزاء ويدل على ان الذبح مقدم على الحلق في القران والتمتع لانه عموم في كل من عليه حلق وهدي في وقت واحد فيحتج فيمن حلق قبل ان يذبح ان عليه دماً لمواقعته المحظور في تقديم الحلق على الهدي * وقد اختلفوا في المحصر هل عليه حلق ام لا فقال ابو حنيفة ومحمد لا حلق عليه وقال ابو يوسف في احدى الروايتين يحلق فان لم يحلق فلا شيء عليه وروى عنه انه لابد من الحلق ولم يختلفوا في المرأة تحرم تطوعاً بغير اذن زوجها والعبد يحرم بغير اذن مولاه ان للزوج والمولى ان يحللاهما بغير حلق ولا تقصير وذلك بان يفعل بهما ادنى ما يحظره الاحرام من طيب او لبس وهذا يدل على ان الحلق غير واجب على المحصر لان هذين بمنزلة المحصر وقد جاز لمن يملك احلالهما ان يحللهما بغير حلق ولو كان الحلق واجباً وهو ممكن لكان عليه ان يحلل العبد بالحلق والمرأة بالتقصير وايضاً فالحلق انما ثبت نسكا مرتبا على قضاء المناسك ولم يثبت على غير هذا الوجه فغير جائز اثباته نسكا الا عند قيام الدلالة اذ قد ثبت ان الحلق في الاصل ليس بنسك ويقاس بهذه العلة على العبد والمرأة ان المولى والزوج لما جاز لهما احلال العبد والمرأة بغير حلق ولا تقصير اذا لم يفعلا سائر المناسك التي رتب عليها الحلق وجب ان يجوز لسائر المحصرين الاحلال بغير حلق لهذه العلة ويدل على ذلك ايضاً قول النبي ﷺ لعائشة حين امرها برفض العمرة قبل استيعاب افعالها انقضي رأسك وامتشطي ودعي العمرة واغتسلي واهلي بالحج فلم يأمرها بالحلق ولا بالتقصير حين لم تستوعب افعال العمرة فدل ذلك

على ان من جاز له الاحلال من احرامه قبل قضاء المناسك فليس عليه الاحلال بالحلق وفيه دليل على ان الحلق مرتب على قضاء المناسك كترتيب سائر افعال المناسك بعضها على بعض وقد احتج محمد لذلك بانه لما سقط عنه سائر المناسك سقط الحلق ويحتمل ذلك من قوله وجهين احدهما ان يكون مراده المعنى الذى ذكرنا ان الحلق مرتب على قضاء المناسك فلما سقط عنه سائر المناسك سقط الحلق ويحتمل انه لما كان الحلق اذا وجب فى الاحرام كان نسكا وقد سقط عن المحصر سائر المناسك وجب ان يسقط عنه الحلق فان قيل انما سقط عنه سائر المناسك لتعذر فعلها والحلق غير متعذر فعليه فعله قيل له هذا غلط لان المحصر لو امكنه الوقوف بالمزدلفة ورمى الجمار ولم يمكنه الوصول الى البيت ولا الوقوف بعرفة لا يلزمه الوقوف بالمزدلفة ولا رمى الجمار مع امكانهما لانهما مرتبان على مناسك تتقدمهما كذلك لما كان الحلق مرتبا على افعال اخر لم يكن فعله قبلهما نسكا فقد سقط بما ذكرنا اعتراض السائل لوجود مناسك يمكنه فعلها ولم تلزمه مع ذلك عند كونه محصراً. فان احتج محتج لابى يوسف بقوله (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) فجعل بلوغه محله غاية لزوال الحظر وواجب ان يكون حكم الغاية بضد ما قبلها فيكون تقديره ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله فاذا بلغ فاحلقوا وذلك يقتضى وجوب الحلق. قيل له هذا غلط لان الاباحة هى ضد الحظر كما ان الايجاب ضده فليست فى صرفه الى احد الضدين وهو الايجاب بأولى من الآخر وهو الاباحة وايضاً فان ارتفاع الحظر غير موجب لفعل ضده على جهة الايجاب وانما الذى يقتضيه زوال الحظر بقاء الشىء على ما كان عليه قبله فيكون بمنزلته قبل الاحرام فان شاء حلق وان شاء ترك ألا ترى ان زوال حظر البيع بفعل الجمعة وزوال حظر الصيد بالاحلال لم يقتض ايجاب البيع ولا الاصطياد وانما اقتضى اباحتهما. ويحتج لابى يوسف بقول النبى ﷺ رحم الله المحلقين ثلاثا ودعا للمقصرين مرة وذلك فى عمرة الحديبية عند الاحصار فدل ذلك على انه نسك واذا كان نسكا وجب فعله كما يجب عند قضاء المناسك لغير المحصر والجواب ان اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم اشتد عليهم الحلق والاحلال قبل الطواف بالبيت فلما امرهم النبى صلى الله عليه وسلم بالاحلال توقفوا رجاء ان يمكنهم الوصول وعاد عليهم القول ثم ان النبى صلى الله عليه وسلم بدأ فنحر هديه وحلق رأسه فلما رأوه كذلك حلق بعض وقصر بعض فدعا للمحلقين لمبالغتهم فى متابعة النبى ﷺ ومسارعتهم الى امره ولما قيل له يارسول الله دعوت للمحلقين

ثلاثا وللمقصرين مرة فقال انهم لم يشكوا ومعنى ذلك انهم لم يشكوا ان الحلق افضل من التقصير فاستحقوا من الثواب بعلمهم لذلك مالم يستحقه الآخرون. فان قيل فكيفما جرى الامر فقد امرهم النبي ﷺ بالحلق وامره على الوجوب ودعاؤه للفريقين من المحلقين والمقصرين دليل على انه نسك وما ذكرته من ان القوم كرهوا الحلق قبل الوصول الى البيت وان النبي ﷺ امرهم به ليس بناف وجه الدلالة منه على كونه نسكا. فانه يقال قد روى المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم قصة الحديبية فقالا فيه فقال لهم النبي ﷺ احلوا وانحروا وذكر في بعض الاخبار الحلق فنستعمل اللفظين فنقول ما حل به من شيء فهو حلال لقوله ﷺ احلوا وقوله احلقوا المقصد به الاحلال لا تعيينه بالحلق دون غيره وانما استحقوا الثواب لاحلالهم وائتمارهم لامر رسول الله ﷺ وكان الحلق افضل من التقصير لجدهم واجتهادهم في متابعة امره ﷺ والله اعلم بالصواب

(باب ما يجب على المحصر بعد احلاله من الحج بالهدى)

قال الله تعالى بعد ما ذكر في شأن المحصر (فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى) واختلف السلف وفقهاء الامصار في المحصر بالحج اذا حل بالهدى فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس ومجاهد عن عبد الله بن مسعود قالا عليه عمرة وحجة فان جمع بينهما في اشهر الحج فعليه دم وهو متمتع وان لم يجمعهما في اشهر الحج فلا دم عليه وكذلك قال علقمة والحسن وابراهيم وسالم والقاسم ومحمد بن سيرين وهو قول اصحابنا وروى ايوب عن عكرمة عن ابن عباس قال امر الله بالقصاص او يأخذ منكم العدوان حجة بحجة وعمرة بعمرة وروى عن الشعبي قال عليه حجة وانما يوجب ابو حنيفة عليه حجة وعمرة اذا احل بالدم ثم لم يحج من عامه ذلك فلو انه احل من احرامه قبل يوم النحر ثم زال الاحصار فاحرم بالحج وحج من عامه لم يكن عليه عمرة وذلك لان هذه العمرة انما هي التي تلزم بالفوات لان من فاته الحج فعليه ان يتحلل بعمل عمرة فلما حصل حجه فائتا كان عليه عمرة للفوات والدم الذي عليه في الاحصار انما هو للاحلال ولا يقوم مقام العمرة التي تلزم بالفوات وذلك لانه ليس في الاصول عمرة يقوم مقامها دم ألا ترى ان من نذر عمرة لم ينب عنها دم لا في حال العذر ولا في حال الامكان وكذلك من يحمل العمرة فريضة لا يجعل الدم نائبا عنها بحال فلما كان الفوات قد الزمه عمل عمرة لم يجز ان ينوب عنها دم

فثبت

فثبت بذلك ان الدم انما هو للاحلال فحسب ويدل على ذلك ان العمرة التى تلزم بالفوات غير جائز فعلها قبل الفوات لعدم وقتها وسببها ودم الاحصار يجوز ذبحه والاحلال به قبل الفوات باتفاق منا ومن مخالفينا فدل ذلك على ان الدم هو للاحلال لا على انه قائم مقام العمرة ولا يسوغ لمالك والشافعى ان يجعلا دم الاحصار قائما مقام العمرة الواجبة بالفوات لانهما يقولان الذى يفوته الحج عليه مع عمرة الفوات هدى فهدى الاحصار عندهما هو الذى يلزم بالفوات فلا يقوم مقام العمرة كما لا يقوم مقامه بعد الفوات فان قيل فانت تجيز صوم ثلاثة ايام المتعة بعد احرام العمرة قبل يوم النحر وهو بدل من الهدى والهدى نفسه لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر قيل له انما جاز ذلك لوجود سبب المتعة وهو العمرة فجاز تقديم بعض الصوم على وقت ذبح الهدى ولم يوجد للمحصر سبب للزوم العمرة لان سببه انما هو طلوع الفجر يوم النحر قبل الوقوف بعرفة فلذلك لم يقم الدم مقام العمرة التى تلزم بالفوات ويدل على ان الدم غير قائم مقام العمرة التى تلزم بالفوات انه يلزم المعتمر وهو لا يخشى الفوات لانها غير موقتة فدل ذلك على ان هذا الدم لا يتعلق بالفوات وانه موضوع لتعجيل الاحلال بدلالة انه لم يختلف فيه حكم ما يخشى فوته وحكم ما لا يخشى فوته فى لزوم الدم * فان قيل فى حديث الحجاج بن عمرو الانصارى عن النبى ﷺ انه قال من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل ولم يذكر فيه عمرة ولو كانت واجبة معه لذكرها كما ذكر وجوب قضاء الحج قيل له ولم يذكر دما ومع ذلك فلا يجوز له ان يحل الا بدم وانما اراد عليه السلام الاخبار عن الاحصار بالمرض ووجوب قضاء ما يحل فيه وقد ذهب عبد الله بن مسعود وابن عباس فى رواية سعيد بن جبير الى ان قوله عقيب ذكر حكم المحصر (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) اراد به العمرة التى تجب بالاحلال من الحج اذا جمعها الى الحج الذى احل منه فى اشهر الحج فعليه الفداء وروى عن ابن عباس قول آخر فى المحصر وهو ما رواه عبد الرزاق قال حدثنا الثورى عن ابن ابى نجيح عن عطاء ومجاهد عن ابن عباس قال الحبس حبس العدو فان حبس وليس معه هدى حل مكانه وان كان معه هدى حل به ولم يحل حتى ينحر الهدى وليس عليه حجة ولا عمرة وقد روى عن عطاء انكار ذلك على رواية رواها محمد بن بكر قال اخبرنا ابن جريج عن عمرو بن دينار قال قال ابن عباس ليس على من حصره العدو هدى حسب انه قال ولا حج ولا عمرة قال ابن جريج فذكرت ذلك لعطاء قلت هل سمعت ابن عباس يقول ليس على المحصر هدى ولا قضاء احصاره

قال لا وانكره وهذه رواية لعمري منكرة خلاف نص التنزيل وما ورد بالنقل المتواتر عن الرسول ﷺ قال الله تعالى (فان احصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) وقوله (فما استيسر من الهدى) على أحد وجهين احدهما فعليه ما استيسر من الهدى والآخر فليهد ما استيسر من الهدى فاقتضى ذلك ايجاب الهدى على المحصر متى اراد الاحلال ثم عقبه بقوله (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) فكيف يسوغ لقائل ان يقول جائز له الاحلال بغير هدى مع ورود النص بايجابه ومع نقل احصار النبي ﷺ بالحديبية وامره اياهم بالذبح والاحلال * واختلف الفقهاء في المحصر اذا لم يحل حتى فاته الحج ووصل الى البيت فقال اصحابنا والشافعي عليه أن يتحلل بالعمرة ولا يصح له فعل الحج بالاحرام الاول وقال مالك يجوز له أن يبقى حراما حتى يحج في السنة الثانية وان شاء تحلل بعمل عمرة * والدليل على انه غير جائز له أن يفعل بذلك الاحرام الاول حجا بعد الفوات اتفاق الجميع على أن له ان يتحلل بعمل عمرة فلولا ان احرامه قد صار بحيث لا يفعل به حجا لما جاز له التحلل منه ألا ترى انه غير جائز له أن يتحلل منه في السنة الاولى حين امكنه فعل الحج به وفي ذلك دليل على أن احرامه قد صار بحيث لا يفعل به حجا. وايضاً فان فسخ الحج منسوخ بقوله تعالى (واتموا الحج والعمرة لله) فعلمنا حين جاز له الاحلال أن موجبه في هذه الحال هو عمل العمرة لا عمل الحج لانه لو أمكنه عمل الحج فجعله عمرة بالاحلال لكان فاسخا لحجه مع امكان فعله وهذا لم يكن قط الا في السنة التي حج فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نسخ وهو معنى قول عمر متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما واضرب عليهما متعة النساء ومتعة الحج فاراد بمتعة الحج فسخه على نحو ما امر النبي ﷺ به اصحابه في حجة الوداع واختلفوا ايضا فيمن أحصر وهو محرم بحج تطوع أو بعمرة تطوع فقال اصحابنا عليه القضاء سواء كان الاحصار بمرض أو عدو اذا حل منهما بالهدى واما مالك والشافعي فلا يريان الاحصار بالمرض ويقولان ان احصر بعدو فحل فلا قضاء عليه في الحج ولا العمرة . والدليل على وجوب القضاء قوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) وذلك يقتضي الايجاب بالدخول ولما وجب بالدخول صار بمنزلة حجة الاسلام والنذر فيلزمه القضاء بالخروج منه قبل اتمامه سواء كان معذورا فيه أو غير معذور لان ما قد وجب لا يسقطه العذر فلما اتفقوا على وجوب القضاء بالافساد وجب عليه مثله بالاحصار * ويدل عليه من جهة

السنة

السنة حديث الحجاج بن عمرو الانصاري من كسر اوعرج فقد حل وعليه الحج من قابل ولم يفرق بين حجة الاسلام والتطوع * وأيضاً فان من ترك موجبات الاحرام لا يختلف فيه المعذور وغيره في ترك لزوم حكمه والدليل عليه ان الله تعالى قد عذر حالق رأسه من أذى ولم يخله من ايجاب فدية سواء كان ذلك في احرام فريضة أو تطوع فكذلك ينبغي أن يكون حكم المحصر بحجة فرض أو نفل في وجوب القضاء وواجب أيضاً أن يستوي حكم افساده اياه بالجماع وخروجه منه باحصار كما لم يخل من ايجاب كفارة في الجنايات الواقعة في الاحرام المعذور وغيره ويدل على وجوب القضاء على المحصر وان كان معذوراً اتفاق الجميع ان على المريض القضاء اذا فاته الحج وان كان معذوراً في الفوات كما يلزمه لو قصد الى الفوات من غير عذر والمعنى في استواء حكم المعذور وغير المعذور ما لزمه من الاحرام بالدخول وهو موجود في المحصر فوجب أن لا يسقط عنه القضاء ويدل عليه ايضا قصة عائشة حين حاضت وهي مع النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع وكانت محرمة بعمرة فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم انقضي رأسك وامتشطي واهلي بالحج ودعي العمرة ثم لما فرغت من الحج أمر عبد الرحمن ابن أبي بكر فاعمرها من التنعيم وقال هذه مكان عمرتك فامرها بقضاء ما رفضته من العمرة للعذر فدل ذلك على ان المعذور في خروجه من الاحرام لا يسقط عنه القضاء ويدل عليه أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم لما أحصر هو وأصحابه بالحديبية وكانوا محرمين بالعمرة وقضوها في العام المقبل سميت عمرة القضاء ولو لم تكن لزمت بالدخول ووجب القضاء لما سميت عمرة القضاء ولكانت تكون حينئذ عمرة مبتدأة وفي ذلك دليل على لزوم القضاء بالاحلال والله الموفق

(باب المحصر لا يجد هديا)

قال الله تعالى (فان أحصرتم فما استيسر من الهدى) واختلف أهل العلم في المحصر لا يجد هديا فقال أصحابنا لا يحل حتى يجد هديا فيذبح عنه وقال عطاء يصوم عشرة أيام ويحل كالمتمتع اذا لم يجد هديا وللشافعي فيه قولان أحدهما انه لا يحل أبدا الا بهدي والآخر اذا لم يقدر على شيء حل واهراق دما اذا قدر عليه وقيل اذا لم يقدر اجزأه وعليه الطعام أو صيام ان لم يجد ولم يقدر قال أبو بكر واحتج محمد لذلك بان هدي المتعة منصوص عليه وكذلك حكم المتمتع منصوص عليه فيما يلزم من هدي أو صيام

ان لم يجد هديا والمنصوصات لا يقاس بعضها على بعض ووجه آخر وهو انه غير جائز اثبات الكفارات بالقياس فلما كان الدم مذكوراً للمحصر لم يجز لنا اثبات شئ غيره قياسا لان ذلك دم جناية على وجه الكفارة لامتناع جواز اثبات الكفارة قياسا وايضاً فان فيه ترك المنصوص عليه بعينه لانه قال (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) فمن أباح له الحلق قبل بلوغ الهدى محله فقد خالف النص ولا يجوز ترك النص بالقياس والله أعلم

(باب احصار أهل مكة)

قال أبو بكر روى عن عروة بن الزبير والزهرى انهما قالا ليس على أهل مكة احصار انما احصارهم ان يطوفوا بالبيت وكذلك قال أصحابنا اذا أمكنهم الوصول الى البيت وذلك لانه لا يخلو من أن يكون محرما بحج أو عمرة فان كان معتمرا فلعمرة انما هى الطواف والسعى وليس بمحصر عن ذلك وان كان حاجا فله أن يؤخر الخروج الى عرفات الى آخر وقته لو لم يكن محصراً فاذا فاته الوقوف فقد فاته الحج وعليه ان يتحلل بعمرة فيكون مثل المعتمر فلا يكون محصرا والله أعلم

(باب المحرم يصيبه اذى من رأسه أو مرض)

قال الله تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فمن كان منكم مريضا) أو به أذى من رأسه) الى آخر الآية يعنى والله أعلم فمن كان منكم مريضا من المحرمين محصرين أو غير محصرين فاصابه مرض او أذى فى رأسه ففدية من صيام فدل ذلك على ان المحصر لا يجوز له الحلق قبل بلوغ الهدى محله وانه اذا كان مريضاً أو به أذى من رأسه فحلق فعليه الفدية وان كان غير محصر فهو فى حكم المحصر الذى لم يبلغ هديه محله فدل ذلك على التسوية بين المحصرين وغير المحصرين فى ان كل واحد منهم لا يجوز له الحلق فى الاحرام الا على الشرط المذكور وقوله تعالى (فمن كان منكم مريضا) عنى المرض الذى يحتاج فيه الى لبس أو شئ يحظره الاحرام فيفعل ذلك لدفع الاذى ويفتدى وكذلك قوله (أو به أذى من رأسه) انما هو على أذى يحتاج فيه الى استعمال بعض ما يحظره الاحرام من حلق او تغطية فاما ان كان مريضاً أو به أذى فى رأسه لا يحتاج فيه الى حلق ولا الى استعمال بعض ما يحظره الاحرام فهو فى هذه الحال

بمنزلة

بمنزلة الصحيح فى حظر مايحظره الاحرام وقد روى فى اخبار متظاهرة عن كعب ابن عجرة ان النبى صلى الله عليه وسلم مر به فى عام الحديبية والقمل تتناثر على وجهه فقال أتؤذيك هوام رأسك فقلت نعم فأمره بالفدية فكان كثرة القمل من الاذى المراد بالآية ولو كان به قروح فى رأسه أوخراج فاحتاج الى شده أو تغطيته كان ذلك حكمه فى جواز الفدية وكذلك سائر الامراض التى تصيبه ويحتاج الى لبس الثياب جاز له أن يستبيح ذلك ويفتدى لان الله لم يخصص شيئا من ذلك فهو عام فى الكل فان قيل قوله (فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه) معناه فحلق ففدية من صيام قيل له الحلق غير مذكور وان كان مرادا وكذلك اللبس وتغطية الرأس كل ذلك غير مذكور وهو مراد لان المعنى فيه استباحة مايحظره الاحرام للعذر وكذلك لو لم يكن مريضا وكان به أذى فى بدنه يحتاج فيه الى حلق الشعر كان فى حكم الرأس فى باب الفدية اذ كان المعنى معقولا فى الجميع وهو استباحة مايحظره الاحرام فى حال العذر وأما قوله تعالى (ففدية من صيام) فانه قد ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم انه صام ثلاثة أيام فى حديث كعب بن عجرة وهو قول جماعة السلف وفقهاء الامصار الا شئ روى عن الحسن وعكرمة أن الصيام عشرة أيام كصيام المتعة وأما الصدقة فانه روى فى مقدارها عن كعب بن عجرة عن النبى صلى الله عليه وسلم روايات مختلفة الظاهر فنها ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا أحمد بن سهل بن أيوب قال حدثنا سهل بن محمد قال حدثنا ابن أبى زائدة عن أبيه قال حدثنى عبد الرحمن بن الاصبهانى عن عبد الله ابن مغفل ان كعب بن عجرة حدثه أنه خرج مع النبى ﷺ محرما فقمل رأسه ولحيته فبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم فدعا بحلاق فحلق رأسه وقال هل تجد نسكا قال ماأقدر عليه فامره أن يصوم ثلاثة أيام أو يطعم ستة مساكين لكل مسكين صاعا وانزل الله (ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) للمسلمين عامة ورواه صالح بن أبى مريم عن مجاهد عن كعب بن عجرة بمثل ذلك وروى داود بن أبى هند عن عامر عن كعب بن عجرة وقال فيه صدق بثلاثة آصع من تمر بين كل مسكينين صاع وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا عبد الله بن الحسن بن أحمد قال حدثنا عبد العزيز بن داود قال حدثنا حماد ابن سلمة عن داود بن أبى هند عن الشعبى عن عبد الرحمن بن أبى ليلى عن كعب بن عجرة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال له انسك نسيكة أو صم ثلاثة أيام او أطعم ثلاثة آصع من طعام لستة مساكين فذكر فى الخبر الاول ثلاثة آصع من تمر على ستة مساكين

وفي خبر ستة آصع وهذا أولى لان فيه زيادة * ثم قوله ثلاثة آصع من طعام على ستة مساكين ينبغي أن يكون المراد به الحنطة لان هذا ظاهره والمعتاد المتعارف منه فيحصل من ذلك أن يكون من التمر ستة آصع ومن الحنطة ثلاثة آصع وعدد المساكين الذين يتصدق عليهم ستة بلا خلاف * وأما النسك فان في اخبار كعب بن عجرة أن النبي صلى الله عليه وسلم امره أن ينسك نسيكة وفي بعضها شاة ولا خلاف بين الفقهاء ان ادناه شاة وان شاء جعله بعيراً أو بقرة ولا خلاف انه مخير بين هذه الاشياء الثلاثة يبتدىء بايها شاء وذلك مقتضى الآية وهو قوله (فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) واو للتخيير هذا حقيقتها وبابها الا ان تقوم الدلالة على غير هذا في الاثبات وقد بيناه في مواضع * واختلف الفقهاء في موضع الفدية من الدم والصدقة مع اتفاقهم على ان الصوم غير مخصوص بموضع فان له أن يصوم في أي موضع شاء فقال ابو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر الدم بمكة والصيام والصدقة حيث شاء وقال مالك بن انس الدم والصدقة والصيام حيث شاء وقال الشافعي الصدقة والدم بمكة والصيام حيث شاء فظاهر قوله (ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) يقتضي اطلاقها حيث شاء المفتدي غير مخصوم بموضع لو لم يكن في غيرها من الآي دلالة على تخصيصه بالحرم وهو قوله (لكم فيها منافع الى أجل مسمى) يعني الانعام التي قدم ذكرها ثم قال (ثم محلها الى البيت العتيق) وذلك عام في سائر الانعام التي تهدى الى البيت فوجب بعموم هذه الآية ان كل هدى متقرب به مخصوص بالحرم لا يجزى في غيره ويدل عليه قوله تعالى (هدياً بالغ الكعبة) وذلك جزاء الصيد فصار بلوغ الكعبة صفة للهدى ولا يجزى دونها وأيضا لما كان ذلك ذبحا تعلق وجوبه بالاحرام وجب أن يكون مخصوصا بالحرم كجزاء الصيد وهدى المتعة فان قيل لما قال النبي صلى الله عليه وسلم لكعب بن عجرة او اذبح شاة ولم يشترط له مكانا وجب أن لا يكون مخصوصا بموضع * قيل له ان كعب بن عجرة أصابه ذلك وهو بالحديبية وبعضها من الحل وبعضها من الحرم فجائز أن يكون ترك ذكر المكان اكتفاء بعلم كعب بن عجرة بان ما تعلق من ذلك بالاحرام فهو مخصوص بالحرم وقد كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قبل ذلك عالمين بحكم تعلق الهدايا بالحرم لما كانوا يرون النبي ﷺ يسوق البدن الى الحرم لينحرها هناك وأما الصدقة والصوم فحيث شاء لان الله تعالى أطلق ذلك غير مقيد بذكر المكان فغير جائز لنا تقييده بالحرم لان

المطلق

المطلق على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده ويدل عليه انه ليس فى الاصول صدقة مخصوصة بموضع لا يجوز اداؤها فى غيره فلما كانت هذه صدقة لم تجز أن تكون مخصوصة بموضع لا يجوز اداؤها فى غيره لان ذلك مخالف للاصول خارج عنها فان قيل ينبغى ان تكون الصدقة فى الحرم لان للمساكين بالحرم فيها حقا كالذبائح قيل له الذبح لم يتعلق جوازه بالحرم لاجل حق المساكين لانه لو ذبحه فى الحرم ثم أخرجه منه وتصدق به فى غير الحرم اجزأه ومع ذلك فانه لا يختص ذلك بمساكين الحرم دون غيرهم لانه لو كان حقا لهم لكان لهم المطالبة به ولما لم تكن لهم المطالبة به دل على انه ليس بحق لهم وانما هو حق الله قد لزمه اخراجه الى المساكين على وجه القربة كالزكاة وسائر الصدقات التى لا تختص بموضع دون غيره وايضا لما لم تكن القربة فيها اراقة الدم وجب ان لا يختص بالحرم كالصيام وقد اختلف السلف فى ذلك فروى عن الحسن وعطاء وابراهيم قالوا ما كان من دم فبمكة وما كان من صيام او صدقة فحيث شاء وعن مجاهد قال اجعل الفدية حيث شئت وقال طاوس النسك والصدقة بمكة والصيام حيث شئت وروى ان عليا نحر عن الحسين بعيرا وكان قد مرض وهو محرم وامر بحلقه ونحر البعير عنه بالسقيا وقسمه على أهل الماء وليس فى ذلك دلالة على انه رأى جواز الذبح فى غير الحرم لانه جائز ان يكون جعل اللحم صدقة وذلك جائز عندنا والله أعلم

(باب التمتع بالعمرة الى الحج)

قال الله تعالى (فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى) قال ابو بكر هذا الضرب من التمتع ينتظم معنيين احدهما الاحلال والتمتع الى النساء والآخر جمع العمرة الى الحج فى اشهر الحج ومعناه الارتفاق بهما وترك انشاء سفرين لهما وذلك لان العرب فى الجاهلية كانت لا تعرف العمرة فى اشهر الحج وتنكرها اشد الانكار ويروى عن ابن عباس وعن طاوس ان ذلك عندهم كان من افجر الفجور ولذلك رجع النبى ﷺ حين امرهم ان يحلوا بعمرة على عادتهم كانت فى ذلك * حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا الحسن بن المثنى قال حدثنا عفان قال حدثنا وهيب قال حدثنا عبد الله بن طاوس عن ابيه عن ابن عباس قال كانوا يرون العمرة فى اشهر الحج من افجر الفجور فى الارض ويجعلون المحرم صفرا ويقولون اذا برىء الدبر وعفا الاثر وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر فلما قدم النبى صلى الله عليه وسلم صبيحة رابعة مهلين بالحج امرهم رسول الله صلى الله

عليه وسلم ان يحلوا فتعاظم ذلك عندهم قالوا يارسول الله أى الحل قال الحل كله فتعة الحج تنتظم هذين المعنيين اما استباحة التمتع بالنساء بالاحلال واما الارتفاق بالجمع بين العمرة والحج فى اشهر الحج والاقتصار بهما على سفر واحد بعد ان كانوا لا يستحلون ذلك فى الجاهلية ويفردون لكل واحد سفرا ويحتمل التمتع بالعمرة الى الحج الانتفاع بهما بجمعهما فى اشهر الحج واستحقاق الثواب بهما اذا فعلا على هذا الوجه فدل ذلك على زيادة نفع وفضيلة تحصل لفاعلهما * والمتعة على اربعة اوجه احدها القارن والمحرم بعمرة فى اشهر الحج اذا حج من عامه فى سفر واحد لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام والمحصر على قول من لا يرى له الاحلال ولكنه يمكث على احرامه حتى يصل الى البيت فيتحلل من حجه بعمل العمرة بعد فوت الحج وفسخ الحج بالعمرة وقد اختلف فى تاويل قوله تعالى (فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى) فقال ابن مسعود وعلقمة هو عطف على قوله (فان احصرتم فما استيسر من الهدى) يعنى الحاج اذا احصر فحل من احرامه بهدى ان عليه قضاء عمرة وحجة فان هو تمتع بهما وجمع بينهما فى اشهر الحج فى سفر واحد فعليه دم آخر للتمتع وان اعتمر فى اشهر الحج ثم عاد الى أهله ثم حج من عامه فلا دم عليه قال عبدالله بن مسعود سفران وهدى او هديان وسفر يعنى بقوله سفران وهدى ان هذا المحصر ان اعتمر بعد احلاله من الحج فى اشهر الحج ورجع الى أهله ثم عاد فحج من عامه فعليه هدى واحد وهو هدى الاحصار وذلك لانه فعلهما فى سفرين او هديان وسفر يعنى اذا لم يرجع بعد العمرة فى اشهر الحج الى أهله فعليه هدى التمتع والهدى الاول للاحصار فلذلك هديان وسفر وقال ابن عباس فيما رواه ابن جريج عن عطاء ان ابن عباس كان يقول بجمع الآية المحصر والمخلى سبيله يعنى قوله (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) قال عطاء وانما سميت متعة من اجل انه اعتمر فى اشهر الحج ولم تسم متعة من اجل انه يحل ان يتمتع الى النساء فكان مذهب ابن عباس ان الآية قد انتظمت الامرين من المحصرين اذا ارادوا قضاء الحج مع العمرة التى لزمت بالفوات ومن غير المحصرين ممن اراد التمتع بالعمرة الى الحج فكان عند عبدالله بن مسعود ان ذلك لما كان معطوفا على المحصرين فحكمه ان يكونوا هم المرادين به فيفيد ايجاب عمرة بالفوات ويفيد الحكم بانه اذا جمعهما مع قضاء الحج الفائت فى سفر واحد فى اشهر الحج فعليه دم وان فعلهما فى سفرين فلا دم عليه وليس مذهب ابن مسعود فى ذلك مخالفا لقول ابن عباس الا ان ابن عباس قال الآية عامة

فی المحصرین وغیرهم وهی مقیدة فی المحصرین بما ذکره ابن مسعود ومقیدة فی غیر المحصرین فی جواز التمتع لهم وبیان حکمهم اذا تمتعوا وقال ابن مسعود الآیة فی فحواها خاصة فی المحصرین وان کان غیر المحصرین اذا تمتعوا کانوا بمنزلتهم والقارن والذی یعتمر فی اشهر الحج ویحج من عامه فی سفر واحد متمتعان من وجهین احدهما الارتفاق بالجمع بینهما فی سفر واحد والآخر حصول فضیلة الجمع فیدل ذلک علی ان ذلک افضل من الافراد بکل واحد منهما فی سفر او تفریقهما بان یفعل العمرة فی غیر اشهر الحج * وقد روی عن اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم فی هذه المتعة روایات ظاهرها یقتضی الاختلاف فی اباحتها واذا حصلت کان الاختلاف فی الافضل لا فی الحظر والاباحة فمن روی عنه النهی عن ذلک عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وابوذر والضحاک بن قیس حدثنا جعفر بن محمد الواسطی قال حدثنا جعفر بن محمد بن الیمان المؤدب قال حدثنا ابو عبید قال حدثنا ابن أبی مریم عن مالک بن انس عن ابن شهاب ان محمد بن عبد الله بن الحارث بن نوفل حدثه أنه سمع سعد بن أبی وقاص والضحاک بن قیس عام حج معاویة وهما یتذکران التمتع بالعمرة الی الحج فقال الضحاک لا یصنع ذلک الا من جهل امر الله تعالی قال سعد بئس ما قلت یا ابن اخی فقال الضحاک فان عمر بن الخطاب قد نهی عنه قال سعد صنعها رسول الله ﷺ وصنعناها معه وحدثنا جعفر بن محمد الواسطی قال حدثنا جعفر بن محمد بن الیمان قال حدثنا ابو عبید قال حدثنا حجاج عن شعبة عن قتادة قال سمعت جری بن کلیب یقول رأیت عثمان ینهی عن المتعة وعلی یأمر بها فاتیت علیاً فقلت ان بینکما لشرا انت تأمر بها وعثمان ینهی عنها فقال ما بیننا الاخیر ولکن خیرنا اتبعنا لهذا الدین * وقد روی عن عثمان انه لم یکن ذلک منه علی وجه النهی ولکن علی وجه الاختیار وذلک لمعان احدها الفضیلة لیکون الحج فی اشهره المعلومة له ویکون العمرة فی غیرها من الشهور والثانی انه احب عمارة البیت وان یکثر زواره فی غیرها من الشهور والثالث انه رأی ادخال الرفق علی اهل الحرم بدخول الناس الیهم * فقد جاءت بهذه الوجوه اخبار مفسرة عنه حدثنا جعفر بن محمد المؤدب قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد بن الیمان المؤدب قال حدثنا ابو عبید قال حدثنی یحیی بن سعید عن عبید الله عن نافع عن ابن عمر قال قال عمر بن الخطاب ان تفرقوا بین الحج والعمرة فتجعلوا العمرة فی غیر اشهر الحج اتم الحج احدکم واتم لعمرته * قال ابو عبید وحدثنا عبد الله ابن صالح عن اللیث عن عقیل عن ابن شهاب عن سالم عن عبد الله عن ابیه قال کان عمر یقول

ان الله قال (واتموا الحج والعمرة لله) وقال (الحج اشهر معلومات) فاخلصوا اشهر الحج للحج واعتمروا فيما سواها من الشهور وذلك لان من اعتمر فى اشهر الحج لم تتم عمرته الا بهدى ومن اعتمر فى غير اشهر الحج تمت عمرته الا ان يتطوع بهدى غير واجب فاخبر فى هذا الخبر بجهة اختياره للتفريق بينهما * قال ابو عبيد وحدثنا ابو معاوية هشام عن عروة عن ابيه قال انما كره عمر العمرة فى اشهر الحج ارادة ان لا يتعطل البيت فى غير اشهر الحج فذكر فى هذا الخبر وجها آخر لاختياره التفريق بينهما * قال ابو عبيد وحدثنا هشيم قال حدثنا ابو بشر عن يوسف بن ماهك قال انما نهى عمر عن المتعة لمكان اهل البلد ليكون موسمان فى عام فيصيبهم من منفعتهما فذكر فى هذا الخبر انه اختاره لمنفعة اهل البلد * وقد روى عن عمر اختيار المتعة على غيرها حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبد الرحمن ابن مهدى عن سفيان عن سلمة بن كهيل عن طاوس عن ابن عباس قال سمعت عمر يقول لو اعتمرت ثم اعتمرت ثم حججت لتمتعت ففى هذا الخبر اختياره للمتعة * فثبت بذلك انه لم يكن ما كان منه فى امر المتعة على وجه اختيار المصلحة لاهل البلد تارة ولعمارة البيت اخرى. وبين الفقهاء خلاف فى الافضل من افراد كل واحد منهما او القران او التمتع فقال اصحابنا القران افضل ثم التمتع ثم الافراد وقال الشافعى الافراد افضل والقران والتمتع حسنان وقد روى عبيد الله عن نافع عن ابن عمر لان اعتمر فى شوال او فى ذى القعدة او فى ذى الحجة فى شهر يجب على فيه الهدى احب الى من ان اعتمر فى شهر لا يجب على فيه الهدى وقد روى قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب قال سألت ابن مسعود عن امرأة ارادت ان تجمع مع حجها عمرة فقال اسمع الله يقول (الحج اشهر معلومات) ما اراها الا اشهر الحج ولا دلالة فى هذا الخبر على انه كان يرى الافراد افضل من التمتع والقران وجائز ان يكون مراده البيان عن الاشهر التى يصح فيها التمتع بالجمع بين الحج والعمرة وقال على كرم الله وجهه تمام العمرة ان تحرم من حيث ابتدأت من دويرة فهذا يدل على انه اراد التمتع والقران بان يبدأ بالعمرة من دويرة اهله الى الحج لا يلم باهله. وتأوله ابو عبيد القاسم بن سلام على انه يخرج من منزله ناويا العمرة خالصة لا يخلطها بالحج قال لانه اذا احرم بها من دويرة اهله كان خلاف السنة لان النبى صلى الله عليه وسلم قد وقت المواقيت وهذا تأويل ساقط لانه قد روى عن على تمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك فنص الاحرام بهما من دويرة اهله والذى ذكره من السنة

على

على خلاف ما ظن لان السنة انما قضت بحظر مجاورتها الا محرما لمن اراد دخول مكة فاما الاحرام بها قبل الميقات فلا خلاف بين الفقهاء فيه. وروى عن الاسود بن يزيد قال خرجنا عمارا فلما انصرفنا مررنا بابي ذر فقال احلقتم الشعث وقضيتم التفث اما ان العمرة من مدركم وتأوله ابو عبيد على ما تأول عليه حديث على وانما اراد ابو ذر ان الافضل انشاء العمرة من اهلك كما روى عن على تمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك.

وقد روى عن النبي ﷺ اخبار متواترة انه قرن بين الحج والعمرة. حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا ابو معاوية عن الاعمش عن ابي وائل عن صبى بن معبد انه كان نصرانيا فاسلم فاراد الجهاد فقيل له ابدأ بالحج فاتى اباموسى الاشعرى فامره ان يهل بالحج والعمرة جميعا ففعل فبينما هو يلبى بهما اذ مر زيد بن صوحان وسلمان بن ربيعة فقال احدهما هذا اضل من بعيره فسمعهما صبى فكبر عليه فلما قدم على عمر بن الخطاب ذكر له ذلك فقال عمر انهما لا يقولان شيأ هديت لسنة نبيك ﷺ. قال ابو عبيد وحدثنا ابن ابي زائدة عن الحجاج بن ارطاة عن الحسن بن سعيد عن ابن عباس قال انبأني ابو طلحة ان رسول الله ﷺ جمع بين حجة وعمرة. قال وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا الحجاج عن شعبة قال حدثني حميد بن هلال قال سمعت مطرف بن عبد الله بن الشخير يقول قال عمران بن الحصين ان رسول الله ﷺ جمع بين حجة وعمرة ثم لم ينه عنه حتى مات ولم ينزل قرآن بتحريمه. قال وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا هشيم قال اخبرنا حميد عن بكر بن عبد الله قال سمعت انس بن مالك يقول سمعت رسول الله ﷺ يلبى بالحج والعمرة قال بكر فحدثت ابن عمر بذلك قال لبى بالحج وحده قال بكر فلقيت انس بن مالك فحدثته بقول ابن عمر فقال ما يعدونا الا صبيانا سمعت رسول الله ﷺ يقول لبيك عمرة وحجا *

قال ابو بكر وجائز ان يكون ابن عمر سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول لبيك بحجة وسمعه انس في وقت آخر يقول لبيك بعمرة وحجة وكان قارنا وجائز للقارن ان يقول مرة لبيك بعمرة وحجة وتارة لبيك بحجة واخرى لبيك بعمرة فليس في حديث ابن عمر نفى لما رواه انس. وقالت عائشة اعتمر رسول الله ﷺ اربع عمر احداهما مع حجة الوداع وروى يحيى بن أبي كثير عن عكرمة عن ابن عباس سمعت عمر بن الخطاب يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وهو بوادي العقيق اتاني الليلة آت من ربي فقال صل في هذا الوادي المبارك وقل حجة وعمرة وروى عمرة في حجة وفي حديث جابر

وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم امر أصحابه ان يجعلوا حجهم عمرة وقال لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وقال لعلي بما اذا اهللت قال باهلال كاهلال النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني سقت الهدي ولا احل الى يوم النحر فلو لم يكن هديه هدي تمتع وقران لما منعه الاحلال لان هدي التطوع لا وقت له يجوز ذبحه متى شاء فدل ذلك على ان هديه كان هدي قران ولذلك منعه الاحلال لانه لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر فهذه الاخبار توجب كون النبي ﷺ قارنا ورواية من روى انه كان مفردا غير معارض لها من وجوه أحدها انها ليست في وزن الاخبار التي فيها ذكر القران في الاستفاضة والشيوع والثاني ان الراوي للافراد اكثر ما اخبر انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول لبيك بحجة وذلك لا ينفي كونه قارنا لانه جائز للقارن أن يذكر الحج وحده تارة وتارة العمرة وحدها واخرى يذكرهما والثالث انهما لو تساويا في النقل والاحتمال لكان خبر الزائد اولى واذا ثبت بما ذكرنا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان قارنا وقد قال ﷺ خذوا عني مناسككم فاولى الامور وافضلها الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم فيما فعله لا سيما وقد قال لهم خذوا عني مناسككم فاولى الامور وافضلها الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم فيما فعله وقال الله تعالى (فاتبعوه) وقال (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) ولانه عليه السلام لا يختار من الاعمال الا افضلها وفي ذلك دليل على ان القران أفضل من التمتع ومن الافراد ويدل عليه ان فيه زيادة نسك وهو الدم لان دم القران عندنا دم نسك وقربة يؤكل منه كالاضحية بدلالة قوله (فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق) وليس شيء من الدماء ترتب عليه هذه الافعال الا دم القران والتمتع * ويدل عليه قوله (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) وقد بينا ان التمتع يجوز أن يكون اسما للحج للنفع الذي يحصل له بجمعه بينهما والفضيلة التي يستحقها به ويجوز أن يكون اسما للارتفاق بالجمع من غير احداث سفر آخر وهو عليهما جميعا فجائز أن يكون المعنيان جميعا مرادين بالآية فينتظم القارن والمتمتع من وجهين أحدهما الفضيلة الحاصلة بالجمع والثاني الارتفاق بالجمع من غير احداث سفر ثان * وهذه المتعة مخصوص بها من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام لقوله (ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام) ومن كان وطنه المواقيت فما دونها الى مكة فليس له متعة ولا قران وهو قول أصحابنا فان قرن أو تمتع فهو مخطئ وعليه دم ولا يأكل منه

لانه

لانه ليس بدم متعة وانما هو دم جناية اذ لا متعة لمن كان من أهل هذه المواضع لقوله (ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) وقد روى عن ابن عمر انه قال انما التمتع رخصة لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام وقال بعضهم انما معنى ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام لا دم عليهم اذا تمتعوا ومع ذلك فلهم ان يتمتعوا بلا هدى فظاهر الآية يوجب خلاف ما قالوه لانه تعالى قال (ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) والمراد المتعة ولو كان المراد الهدى لقال ذلك على من لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام * فان قيل يجوز أن يكون معنى ذلك على من لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام لان اللام قد تقام مقام على كما قال تعالى (ولهم اللعنة ولهم سوء الدار) ومعناه وعليهم اللعنة * قيل لا يجوز ازالة اللفظ عن حقيقته وصرفه الى المجاز الا بدلالة ولكل واحدة من هذه الادوات معنى هى موضوعة له حقيقة فعلى حقيقتها خلاف حقيقة اللام فغير جائز حملها عليها الا بدلالة وأيضا فان التمتع لاهل سائر الآفاق انما هو تخفيف من الله تعالى وازالة المشقة عنهم فى انشاء سفر لكل واحد منهما واباح لهم الاقتصار على سفر واحد فى جمعها جميعا اذ لو منعوا عن ذلك لادى ذلك الى مشقة وضرر وأهل مكة لا مشقة عليهم ولا ضرر فى فعل العمرة فى غير أشهر الحج ويدل عليه ان اسم التمتع يقتضى الارتفاق بالجمع بينهما واسقاط تجديد سفر العمرة على ما روى من تأويله عمن قدمنا قوله وهو مشبه لمن أوجب على نفسه المشى الى بيت الله الحرام فان ركب لزمه دم لارتفاقه بالركوب غير ان هذا الدم لا يؤكل منه ودم المتعة يؤكل منه فاختلافهما من هذا الوجه لا يمنع اتفاقهما من الوجه الذى ذكرنا وقد حكى عن طاوس انه قال ليس على أهل مكة متعة فان فعلوا وحجوا فعليهم ما على الناس وجائز أن يريد به ان عليهم الهدى ويكون هدى جناية لا نسكا واتفق أهل العلم السلف منهم والخلف انه انما يكون متمتعا بان يعتمر فى اشهر الحج ويحج من عامه ذلك ولو انه اعتمر فى هذه السنة ولم يحج فيها وحج فى عام قابل انه غير متمتع ولا هدى عليه واختلف أهل العلم فيمن اعتمر فى اشهر الحج ثم رجع الى أهله وعاد فحج من عامه فقال أكثرهم انه ليس بمتمتع منهم سعيد بن المسيب وعطاء وطاوس ومجاهد وابراهيم والحسن فى احدى الروايتين وهو قول أصحابنا وعامة الفقهاء وروى اشعث عن الحسن انه قال من اعتمر فى أشهر الحج ثم حج من عامه فهو متمتع رجع اولم يرجع ويدل على صحة القول الاول ان الله تعالى خص أهل مكة بان لم يجعل لهم متعة وجعلها

لسائر أهل الآفاق وكان المعنى فيه المامهم باهاليهم بعد العمرة مع جواز الاحلال منها وذلك موجود فيمن رجع الى أهله لانه قد حصل له المام باهله بعد العمرة فكان بمنزلة أهل مكة وأيضا فان الله جعل على المتمتع الدم بدلا من أحد السفرين اللذين اقتصر على احدها فاذا فعلهما جميعا لم يكن الدم قائما مقام شئ فلا يجب واختلفوا أيضا فيمن لم يرجع الى أهله وخرج من مكة حتى جاوز الميقات فقال أبو حنيفة هو متمتع ان حج من عامه ذلك لانه اذا لم يحصل له المام باهله بعد العمرة فهو بمنزلة كونه بمكة وروى عن أبي يوسف انه ليس بمتمتع لان ميقاته الآن فى الحج ميقات أهل بلده لان الميقات قد صار بينه وبين أهل مكة فصار بمنزلة عوده الى أهله والصحيح هو الاول لما بينا واختلف أهل العلم فيمن ينشىء العمرة فى رمضان ويدخل مكة فى شوال أو قبله فروى قتادة عن ابن عياض قال عمرته فى الشهر الذى يهل فيه وقال الحسن والحكم عمرته فى الشهر الذى يحل فيه وروى عن ابراهيم مثله وقال عطاء وطاوس عمرته فى الشهر الذى دخل فيه الحرم وروى عن الحسن وابراهيم رواية اخرى قالا عمرته فى الشهر الذى يطوف فيه وهو قول مجاهد وكذلك قال اصحابنا انه يعتبر الطواف فان فعل اكثر الطواف فى رمضان فهو غير متمتع وان فعل اكثره فى شوال فهو متمتع وذلك لان من اصلهم ان فعل الاكثر بمنزلة الكل فى باب امتناع ورود الفساد عليها فاذا تمت عمرته فى رمضان فهو غير جامع بينهما فى اشهر الحج وبقاء الاحرام لا حكم له ألا ترى انه لو احرم بعمرة فافسدها ثم حل منها ثم حج من عامه لم يكن متمتعا لان العمرة لم تتم فى اشهر الحج مع اجتماع احراميهما فى اشهر الحج وكذلك لو قرن ثم وقف بعرفات قبل ان يطوف لعمرته لم يكن متمتعا فلا اعتبار اذا باجتماع الاحرامين فى اشهر الحج وانما الواجب اعتبار فعل العمرة مع الحج فى اشهر الحج وكذلك قول من قال عمرته فى الشهر الذى يهل فيه لا معنى له لما بينا من سقوط اعتبار الاحرام دون افعالها والله أعلم بالصواب

(باب ذكر اختلاف أهل العلم فى حاضرى المسجد الحرام)

قال ابو بكر اختلف الناس فى ذلك على اربعة اوجه فقال عطاء ومكحول من دون المواقيت الى مكة وهو قول اصحابنا الا ان اصحابنا يقولون أهل المواقيت بمنزلة دونها وقال ابن عباس ومجاهد هم أهل الحرم وقال الحسن وطاوس ونافع وعبد الرحمن الاعرج هم أهل مكة وهو قول مالك بن انس وقال الشافعى هم من كان أهله دون ليلتين وهو

حينئذ

حينئذ اقرب المواقيت وما كان وراءفعليهم المتعة قال ابو بكر لما كان أهل المواقيت فمن دونها الى مكة لهم ان يدخلوها بغير احرام وجب ان يكونوا بمنزلة أهل مكة ألا ترى ان من خرج من مكة فلم يجاوز الميقات فله الرجوع ودخولها بغير احرام وكان تصرفهم فى الميقات فمادونه بمنزلة تصرفهم فى مكة فوجب ان يكونوا بمنزلة أهل مكة فى حكم المتعة ويدل على ان الحرم وماقرب منه أهله من حاضرى المسجد الحرام قوله تعالى (الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام) وليس أهل مكة منهم لانهم كانوا قد اسلموا حين فتحت فانما نزلت الآية بعد الفتح فى حجة ابى بكر وهم بنو مدلج وبنو الديل وكانت منازلهم خارج مكة فى الحرم وماقرب منه *فان قيل كيف يكون أهل ذى الحليفة من حاضرى المسجد الحرام وبينهم وبينها مسيرة عشر ليال قيل له انهم وان لم يكونوا من حاضرى المسجد الحرام فهم فى حكمهم فى باب جواز دخولهم مكة بغير احرام وفى باب انهم متى ارادوا الاحرام احرموا من منازلهم كما ان أهل مكة اذا أرادوا الاحرام احرموا من منازلهم فيدل ذلك على ان المعنى حاضرو المسجد الحرام ومن فى حكمهم وقال الله عزوجل فى شأن البدن (ثم محلها الى البيت العتيق) وقال عليه السلام منى منحر وفجاج مكة منحر فكان مراد الله تعالى بذكر البيت ماقرب من مكة وان كان خارجا منها وقال تعالى (والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد) وهى مكة وماقرب منها فهاتان المتعتان قد بينا حكمهما وهما القران والتمتع واما المتعة الثالثة فانها على قول عبدالله بن الزبير وعروة بن الزبير ان يحصر الحاج المفرد بمرض أو أمر يحبسه فيقدم فيجعلها عمرة ويتمتع بحجة الى العام المقبل ويحج فهذا المتمتع بالعمرة الى الحج فكان من مذهبه ان المحصر لا يحل ولكنه يبقى على احرامه حتى يذبح عنه الهدى يوم النحر يوم يحلق ويبقى على احرامه حتى يقدم مكة فيتحلل من حجة بعمل عمرة وهذا خلاف قول الله تعالى (واتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدى) ثم قال (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله)ولم يفرق بين الحج والعمرة فيما اباح من الاحلال بالحلق ولا خلاف ان هذا الحلق للاحلال من العمرة فكذلك الحج والنبى صلى الله عليه وسلم واصحابه حين احصروا بالحديبية حلق هو وحل وامرهم بالاحلال ومع ذلك فان عمل العمرة الذى يلزم بالفوات ليس بعمرة وانما هو عمل عمرة مفعول باحرام الحج والله سبحانه انما قال (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) وليس الذى يفوته الحج بالمعتمر وايضا فانه قال (فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من

الهدى) وهو انما اوجب عليه الهدى ليصل به الى الحلق يوم النحر سواء حج بعد ذلك اولم يحج ألا ترى انه لو لم يحج الا بعد عشر سنين لكان الهدى قائما فدل ذلك على ان المتمتع المذكور فى الآية ليس هو ماذهب اليه ابن الزبير لان ما فى الآية من ذلك انما يتعلق الهدى فيه بفعل العمرة والحج والدم الذى يلزمه بالاحصار غير متعلق بوجود الحج بعد العمرة وهذه المتعة هى الاحلال الى النساء الا على الوجه الذى ذكرناه من الجمع بين العمرة والحج فى اشهر الحج * واما المتعة الرابعة فهى فسخ الحاج اذا طاف له قبل يوم النحر وما نعلم احدا من الصحابة قال بذلك غير ابن عباس فانه حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن ابن جريج قال اخبرنى عطاء عن ابن عباس قال لا يطوف بالبيت احد الا احل قال قلت انما هذا بعد المعروف قال كان ابن عباس يراه قبل وبعد قال قلت من اين كان يأخذ هذا فقال من امر رسول الله ﷺ فى حجة الوداع امرهم ان يحلوا ومن قول الله (ثم محلها الى البيت العتيق) قال ابو عبيد وحدثنا حجاج عن شعبة عن قتادة قال سمعت اباحسان الاعرج يقول قال رجل لابن عباس ماهذه الفتيا التى قد شعبت الناس يعنى فرقت بينهم فى الفتيا انه من طاف فقد حل فقال سنة نبيكم صلى الله عليه وسلم وان رغمتم قال ابو بكر وقد وردت آثار متواترة فى امر النبى صلى الله عليه وسلم اصحابه فى حجة الوداع بفسخ الحج ولم يكن معه منهم هدى ولم يحل هو عليه السلام وقال انى سقت الهدى ولا احل الى يوم النحر ثم امرهم فاحرموا بالحج يوم التروية حين ارادوا الخروج الى منى وهى احدى المتعتين اللتين قال عمر بن الخطاب متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما واضرب عليهما متعة الحج ومتعة النساء وقال طارق بن شهاب عن ابى موسى فى قصة نهى عمر بن الخطاب عن هذه المتعة قال فقلت ياامير المؤمنين ماهذا الذى احدثت فى شان النساء فقال ان نأخذ بكتاب الله فان الله يقول (واتموا الحج والعمرة لله) وان نأخذ بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام ماحل حتى نحر الهدى فاخبر عمر ان هذه المتعة منسوخة بقوله (واتموا الحج والعمرة لله) وهذا من قوله يدل على جواز نسخ السنة بالقرآن وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ان ذلك كان خاصا لاولئك حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا نعيم عن عبد العزيز بن محمد عن ربيعة بن أبى عبد الرحمن عن الحرث بن بلال بن الحرث عن أبيه بلال بن الحرث المزنى

قال

قال قلت يا رسول الله فسخ الحج لنا اولمن بعدنا قال لا بل لنا خاصة وقال ابو ذر لم يكن فسخ الحج بعمرة الا لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عن على وعثمان وجماعة من الصحابة انكار فسخ الحج بعد النبي صلى الله عليه وسلم وفى قول عمر متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلم الصحابة بهاما يوجب ان يكونوا قد علموا امن فسخها مثل علمه لولا ذلك ما اقروه على النهى عن سنة النبي عليه السلام وعلم الصحابة من غير ثبوت النسخ وقد روى عن جابر من طرق صحيحة ان سراقة بن مالك قال يا رسول الله أعمرتنا هذه لعامنا أم للابد فقال هى لا بد الابد دخلت العمرة فى الحج الى يوم القيامة فاخبر فى هذا الحديث ان العمرة التى فسخوا بها الحج كانت خاصة فى تلك الحال وان مثلها لا يكونوا واما قوله دخلت العمرة فى الحج الى يوم القيامة فانه مما حدثنا به جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو عبيد وقوله دخلت العمرة فى الحج الى يوم القيامة يفسر تفسيرين احدهما ان يكون دخول العمرة فى الحج هو الفسخ بعينه وذلك انه يهل الرجل بالحج ثم يحل منه بعمرة اذا طاف بالبيت والآخر ان يكون دخول العمرة فى الحج هو المتعة نفسه وذلك ان يفرد الرجل العمرة فى اشهر الحج ثم يحل منها بحج من عامه * قال ابو بكر وكلا الوجهين ملبس غير لائق باللفظ والذى يقتضيه ظاهره ان الحج نائب عن العمرة والعمرة داخلة فيه فمن فعل الحج فقد كفاه عن العمرة كما تقول الواحد داخل فى العشرة يعنى ان العشرة مغنية عنه وموفية عليه فلا يحتاج الى استئناف حكمه ولا ذكره وقد قيل فى امر النبى صلى الله عليه وسلم اصحابه بالاحلال معنى آخر وهو ما رواه عمر بن ذر عن مجاهد فى قصة احلال النبى صلى الله عليه وسلم وقال فى آخره قلت لمجاهد أكانوا فرضوا الحج وامرهم ان يهلوا أو ينتظرون ما يؤمرون به وقال اهلوا باهلال النبى صلى الله عليه وسلم وانتظروا ما يؤمرون به وكذلك قال كل واحد من على وابى موسى اهللت باهلال كاهلال النبى صلى الله عليه وسلم وكذلك كان احرام النبى صلى الله عليه وسلم بديا ويدل عليه قوله لو استقبلت من امرى ما استدبرت ما سقت الهدى ولجعلتها عمرة فكانه خرج ينتظر ما يؤمر به وبه امر اصحابه ويدل عليه قوله اتانى آت من ربى فى هذا الوادى المبارك وهو وادى العقيق فقال صل فى هذا الوادى المبارك وقل حجة فى عمرة فهذا يدل على ان النبى صلى الله عليه وسلم خرج ينتظر ما يؤمر به فلما بلغ

الوادي امر بحجة في عمرة ثم أهل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالحج وظنوا ان
النبي صلى الله عليه وسلم احرم بذلك فجاز لهم مثله فلما احرم منهم من احرم بالحج لم يكن
احرامه صحيحاً وكان موقوفا كما كان احرام علي وابي موسى موقوفا ونزل الوحي
وامروا بالمتعة بان يطوفوا بالبيت ويحلوا ويعملوا عمل العمرة ويحرموا بالحج كما
يؤمر من يحرم بشيء لا يسميه لانه يجعله عمرة ان شاء وان لم تكن تسميتهم الحج تسمية
صحيحة اذ كانوا مامورين بانتظار امر النبي ﷺ فكان وجه الخصوص لاولئك
الصحابة انهم احرموا بالحج ولم يصح تعيينهم له فكانوا بمنزلة من احرم بشيء لا ينويه
بعينه اذ كانوا مامورين بانتظار امره عليه السلام وغيرهم من سائر الناس من احرم بشيء
بعينه لزمه حكمه وليس له صرفه الى غيره * وقد انكر قوم ان يكون النبي صلى الله
عليه وسلم امر بفسخ الحج على حال واحتجوا بما روى زيد بن هارون قال حدثنا محمد
ابن عمر عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب ان عائشة قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم انواعا فمنا من أهل بحج مفرداً ومنا من أهل بعمرة ومنا من أهل بحج وعمرة
فمن أهل بالحج مفرداً لم يحل مما احرم عليه حتى يقضي مناسك الحج ومن أهل بعمرة
فطاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وحل من حرمه حتى يستقبل حجا وحدثنا جعفر
ابن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثني ابو عبيد قال حدثني
عبد الرحمن بن مهدي عن مالك بن انس عن ابي الاسود عن عروة عن عائشة قالت
خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا من أهل بالحج ومنا من أهل بالحج والعمرة
ومنا من أهل بالعمرة قالت وأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج فامامن أهل
بالعمرة فطاف بالبيت وسعى وحل واما من أهل بالحج أو بالحج والعمرة فلم يحل الى
يوم النحر قال وحدثنا ابو عبيد قال حدثني عبد الرحمن عن مالك عن ابي الاسود عن
سليمان بن يسار مثل ذلك الا انه لم يذكر اهلال النبي صلى الله عليه وسلم * وقد روى
عن عائشة خلاف ذلك حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا
ابو عبيد قال حدثنا يزيد عن يحيى بن سعيد ان عمرة بنت عبد الرحمن اخبرته انها سمعت
عائشة تقول خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لخمس بقين من ذي القعدة ونحن
لا نرى الا الحج فلما قربنا او دنونا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يكن معه هدى
ان يجعلها عمرة قالت فاحل الناس كلهم الا من كان معه هدى قال وحدثنا ابو عبيد قال
حدثنا ابن صالح عن الليث عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة عن النبي صلى الله عليه

وسلم مثل ذلك وزادفيه قال يحيى فذكرت ذلك للقاسم بن محمد فقال جاءتك بالحديث على وجهه وهـذا هو الصحيح لما وردفيه من الآثار المتواترة فى امر النبى صلى الله عليه وسلم اصحابه بفسخ الحج وقول عمر بحضرة الصحابة متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ انا انهى عنهما واضرب عليهما متعة النساء ومتعة الحج وهو يعنى هذه المتعة فلم يظهر من أحد منهم افكاره ولا الخلاف عليه . ولو تعارضت اخبار عائشة لكان سبيلها أن تسقط كانه لم يرو عنها شىء وتبقى الاخبار الاخر فى امر النبى صلى الله عليه وسلم اصحابه بفسخ الحج من غير معارض ويكون منسوخا بقوله (واتموا الحج والعمرة لله) على ماروى عن عمر رضى الله عنه . قوله (فما استيسر من الهدى) قال أبو بكر الهدى المذكور ههنا مثل الهدى المذكور للاحصار وقد بينا ان ادناه شاة وان من شاء جعله بقرة أو بعيرا فيكون أفضل وهذا الهدى لا يجزى الا يوم النحر لقوله تعالى (فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق) وقضاء التفث وطواف الزيارة لا يكون قبل يوم النحر ولما رتب هذه الافعال على ذبح هذه البدن دل على انها بدن القران والتمتع لاتفاق الجميع على أن سائر الهدايا لا تترتب عليها هذه الافعال وان له ان ينحرها متى شاء فثبت بذلك ان هدى المتعة غير مجزىء قبل يوم النحر ويدل عليه ايضا قوله عليه السلام لو استقبلت من امرى ما استدبرت ماسقت الهدى ولجعلتها عمرة وقد كان عليه السلام قارنا وقد ساق الهدى واخبر انه لو استقبل من امره ما استدبر ماساق الهدى ولو جاز ذبح هدى المتعة قبل يوم النحر لذبحه وحل كما امر اصحابه وكان لا يكون مستدركا فى المستدبر شيأ قد فاته وقال لعلى حين قال اهللت باهلال كاهلال النبى ﷺ انى سقت الهدى وانى لا احل الى يوم النحر ويدل عليه قوله عليه السلام خذوا عنى مناسككم وهو عليه السلام نحر بدنة يوم النحر فلزم اتباعه ولم يجز تقديمه على وقته والله سبحانه وتعالى أعلم

(باب صوم التمتع)

قال الله تعالى (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم) قال أبو بكر قد اختلف فى معنى قوله (فصيام ثلاثة أيام فى الحج) فروى عن على انه قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة وقالت عائشة وابن عمر من حين أهل بالحج الى يوم عرفة

قال ابن عمر ولا يصومهن حتى يحرم قال عطاء يصومهن فى العشر حلالا ان شاء وهو قول طاوس وقالا لا يصومهن قبل أن يعتمر قال عطاء وانما يؤخرهن الى العشر لانه لا يدرى عسى يتيسر له الهدى . قال أبو بكر هذا يدل على أن ذلك عندهما على جهة الاستحباب لا على جهة الايجاب فيكون بمنزلة استحبابنا لمن لا يجد الماء تاخير التيمم الى آخر الوقت اذا رجا وجود الماء وقول على وعطاء وطاوس يدل على جواز صومهن فى العشر حلالا أو حراما لانهم لم يفرقوا بين ذلك واصحابنا يجيزون صومهن بعد احرامه بالعمرة ولا يجيزونه قبل ذلك وذلك لان الاحرام بالعمرة هو سبب التمتع قال الله (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) فمتى وجد السبب جاز تقديمه على وقت الوجوب كتعجيل الزكاة لوجود النصاب وتعجيل كفارة القتل لوجود الجراحة ويدل على جواز تقديمه قبل وقت وجوبه لوجود سببه انا قد علمنا أن وجوب الهدى متعلق بوجوب تمام الحج وذلك انما يكون بالوقوف بعرفة لان قبل ذلك يجوز ورود الفساد عليه فلا يكون الهدى واجبا عليه واذا كان كذلك وقد جاز عند الجميع صوم ثلاثة أيام بعد الاحرام بالحج وان لم يكن الاحرام به موجبا له اذ كان وجوبه متعلقا بتمام الحج والعمرة جميعاً ثبت جوازه بعد وجود سببه وهو العمرة ولا فرق بين احرام الحج واحرام العمرة اذا فعله بعد احرام الحج انما هو لاجل وجود سببه وذلك موجود بعد احرام العمرة . فان قيل لو كان ماذكرت سببا للجواز لوجب أن يجوز السبعة ايضاً لوجود السبب قيل له لو لزمنا ذلك على قولنا فى جوازه بعد احرام العمرة للزمك مثله فى اجازتك له بعد احرام الحج لانك تجيز صوم الثلاثة الايام بعد احرام الحج ولا تجيز السبعة . فان قيل فاذا كان الصيام بدلا من الهدى والهدى لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر فكيف جاز الصوم . قيل له لا خلاف فى جواز الصوم قبل يوم النحر وقد ثبت بالسنة امتناع جواز ذبح الهدى قبل يوم النحر واحدهما ثابت بالاتفاق وبدليل قوله (فصيام ثلاثة أيام فى الحج) والآخر ثابت بالسنة فالاعتراض عليهما بالنظر ساقط وايضاً فان الصوم يقع مراعى منتظر به شيآن احدهما اتمام العمرة والحج فى أشهر الحج والثانى ان لا يجد الهدى حتى يحل فاذا وجد المعنيان صح الصوم عن المتعة واذا عدم احدهما بطل أن يكون صوم المتعة وصار تطوعا واما الهدى فقد رتب عليه افعال أخر من حلق وقضاء التفث وطواف الزيارة فلذلك اختص بيوم النحر فان قيل قال الله (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج) فلا يجوز تقديمه على الحج .

قيل

قيل له لا يخلو قوله (فصيام ثلاثة أيام فى الحج) من أحد معان اما ان يريد به فى الافعال التى هى عمدة الحج و ماسماه النبى ﷺ حجا وهو الوقوف بعرفة لانه قال الحج عرفة اوان يريد فى احرام الحج اوفى اشهر الحج لان الله تعالى قال (الحج اشهر معلومات) وغير جائز أن يكون المراد فعل الحج الذى لا يصح الا به لان ذلك انما هو يوم عرفة بعد الزوال ويستحيل صوم الثلاثة الايام فيه ومع ذلك فلا خلاف فى جوازه قبل يوم عرفة فبطل هذا الوجه وبقى من وجوه الاحتمال فى احرام الحج أو فى اشهر الحج وظاهره يقتضى جواز فعله بوجود ايهما كان لمطابقته اللفظ فى الآية وايضا قوله (فصيام ثلاثة أيام فى الحج) معلوم ان جوازه معلق بوجود سببه لا بوجوبه فاذا كان هذا المعنى موجودا عند احرامه بالعمرة وجب أن يجزى ولا يكون ذلك خلاف الآية كما أن قوله (ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة) لا يمنع جواز تقديمها على القتل لوجود الجراحة وكذلك قوله لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول لم يمنع جواز تعجيلها لوجود سببها وهو النصاب فكذلك قوله (فصيام ثلاثة أيام فى الحج) غير مانع جواز تعجيله لاجل وجود سببه الذى به جاز فعله فى الحج * فان قيل لم نجد بدلا يجوز تقديمه على وقت المبدل عنه ولما كان الصوم بدلا من الهدى لم يجز تقديمه عليه . قيل له هذا اعتراض على الآية لان نص التنزيل قد اجاز ذلك فى الحج قبل يوم النحر وايضا فانا لم نجد ذلك فيما تقدم البدل كله على وقت المبدل عنه وهاهنا انما جاز تقديم بعض الصيام على وقت الهدى وهو صوم الثلاثة الايام والسبعة التى معها غير جائز تقديمها عليه لانه تعالى قال (وسبعة اذا رجعتم) فانما اجيز له من ذلك مقدار ما يحل به يوم النحر اذا لم يجد الهدى وايضا فان الصوم لما كان بدلا من الهدى وهدى العمرة يصح ايجابه بعد احرام العمرة ويتعلق به حكم التمتع فى باب المنع من الاحلال الى ان يذبحه فكذلك يجوز الصيام بدلا منه من حيث صح هديا للمتعة ويدل ايضا على صحة كونه عن المتعة انه متى بعث بهدى المتعة ثم خرج يريد الاحرام انه يصير محرما قبل ان يلحقه فدل ذلك على صحة هدى المتعة بالسوق فكذلك يصح الصوم بدلا منه اذا لم يجد . فان قيل فقد يصح هديا قبل ان يحرم بالعمرة ولا يجوز الصوم فى تلك الحال . قيل له قبل احرام المتعة لم يتعلق به حكم المتعة والدليل على ذلك انه لا تاثير له فى هذه الحال فى حكم الاحرام ووجوده وعدمه سواء فلم يصح الصوم معه قبل احرام العمرة فاذا احرم بعمرة ثبت لها حكم الهدى فى منعه الاحلال فلذلك جاز الصوم فى

تلك الحال كما صح هديا للمتعة ويدل على جواز تقديم الصوم على احرام الحج ان سنة المتمتع ان يحرم بالحج يوم التروية وبذلك امر النبي ﷺ اصحابه حين احلوا من احرامهم بعمرة ولا يكون الا وقد تقدم الصوم قبل ذلك

(باب المتمتع اذا لم يصم قبل يوم النحر)

قال الله تعالى (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج) واختلف السلف فيمن لم يجد الهدى ولم يصم الايام الثلاثة قبل يوم النحر فقال عمر بن الخطاب وابن عباس وسعيد ابن جبير وابراهيم وطاوس لا يجزيه الا الهدى وهو قول أبي حنيفة وابي يوسف ومحمد وقال ابن عمر وعائشة يصوم أيام منى وهو قول مالك وقال على بن أبي طالب يصوم بعد أيام التشريق وهو قول الشافعي . قال أبو بكر قد ثبت عن النبي عليه السلام النهى عن صوم يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق في اخبار متواترة مستفيضة واتفق الفقهاء على استعمالها وانه غير جائز لاحد ان يصوم هذه الايام عن غير صوم المتعة لا من فرض ولا من نفل فلم يجز صومها عن المتعة لعموم النهى عن الجميع ولما اتفقوا على انه لا يجوز أن يصوم يوم النحر وهو من أيام الحج للنهى الوارد فيه كذلك لا يجوز الصوم ايام منى ولما لم يجز أن يصومهن عن قضاء رمضان لقوله (فعدة من أيام أخر) وكان الحظر المذكور في هذه الاخبار قاضيا على اطلاق الآية موجبا لتخصيص القضاء في غيرها وجب ان يكون ذلك حكم صوم التمتع وان يكون قوله تعالى (فصيام ثلاثة أيام في الحج) في غير هذه الايام . قال أبو بكر وايضا لما قال (فصيام ثلاثة أيام في الحج) ولم يكن صوم هذه الايام في الحج لان الحج فائت في هذا الوقت لم يجز أن يصومها * فان قيل لما قال (فصيام ثلاثة أيام في الحج) وهذه من أيام الحج وجب ان يجوز صومهن فيها. قيل له لا يجب ذلك من وجوه احدها ان نهى النبي عليه السلام عن صوم هذه الايام قاض عليه ومخصص له كما خص قوله تعالى (فعدة من أيام اخر) نهيه عن صيام هذه الايام والثاني انه لو كان جائز الا انه من أيام الحج لوجب أن يكون صوم يوم النحر اجوز لانه اخص بافعال الحج من هذه الايام والثالث ان النبي ﷺ خص يوم عرفة بالحج بقوله الحج عرفة فقوله (فصيام ثلثة أيام في الحج) يقتضى أن يكون آخرها يوم عرفة والرابع انه روى ان يوم الحج) الاكبر يوم عرفة وروى انه يوم النحر وقد اتفقوا انه لا يصوم يوم النحر مع انه يوم الحج فالم يسم يوم الحج

من الايام المنهى عن صومها احرى ان لا يصوم فيها وايضاً فان الذى يبقى بعد يوم النحر انما هو من توابع الحج وهو رمى الجمار فلا اعتبار به فى ذلك فليس هو اذا من أيام الحج فلا يكون صومها صوما فى الحج واما القول فى صومها بعد أيام منى فان اصحابنا لم يجيزوه لقوله تعالى (فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج) فجعل أصل الفرض هو الهدى ونقله الى صوم مقيد بصفة وقد فات فوجب أن يكون الواجب هو الهدى كقوله (فصيام شهرين متتابعين) وقوله (فتحرير رقبة مؤمنة) فغير جائز وقوعها عن الكفارة الا على الصفة المشروطة فان قيل أكثر ما فيه ايجاب فعله فى وقت فلا يسقطه فواته كقوله تعالى (أقم الصلوة لدلوك الشمس) و (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) وقوله (وقرآن الفجر) وما جرى مجرى ذلك من الفروض المخصوصة باوقاتها ثم لم يكن فواتها مسقطا لها فالجواب عن هذا من وجهين أحدهما ان كل فرض مخصوص بوقت فان فوات الوقت يسقطه وانما يحتاج الى دلالة أخرى فى ايجاب فرض آخر لان المفروض فى هذا الوقت الثانى هو غير المفروض فى الوقت الاول ولولا قول النبي عليه السلام من نام عن صلوة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها لما وجب قضاء الصلوات اذا فاتت عن أوقاتها وكذلك لولا قوله (فعدة من أيام أخر) لما وجب قضاء صوم رمضان بعد فواته عن وقته ولما كان صوم الثلاثة الايام مخصوصاً بوقت ومعقوداً بصفة وهو فعله فى الحج ثم لم يفعله على الصفة المشروطة وفى الوقت المخصوص به لم يجز ايجاب قضائه واقامة غيره مقامه الا بتوقيف والثانى ان صوم الثلاثة الايام جعل بدلا من الهدى عند عدمه بهذه الشريطة فغير جائز اثباته بدلا الا على هذا الوصف الا ترى ان التيمم لما كان بدلا عن الماء لم يجز لنا ان نقيم غير التراب مقام التراب عند عدمه مثل الدقيق والاشنان ونحوهما كذلك لما جعل الصوم بدلا عن الهدى على أن يفعله على صفة لا يجوز أن نقيم مقامه صوما غيره على غير تلك الصفة وليس كذلك حكم الصلوات الفوائت لانا لم نقم القضاء بدلا منها عند عدمها وانما هى فروض الزمها عند الفوات فان قيل شرط الله تعالى صوم الظهار قبل المسيس فان مسها لم ينتقل الى العتق كذلك صوم هذه الايام وان كان مشروطاً فى الحج فان فواته فيه لا يسقط ولا يوجب الرجوع الى الهدى * قيل له من قبل ان صوم الظهار مشروط قبل المسيس والنهى عن المسيس قائم قبله وبعده فالصفة التى علق بها فعل البدل موجودة فلذلك جاز والحج الذى علق به جواز البدل الذى هو الصوم غير موجود لان الحج

قدفات ففات فعل الصوم بفواته وأيضا فان ظاهره يقتضى سقوطه بوجود قبل المسيس ولولا قيام الدلالة من غير الآية على جوازه لما اجزناه ومن الناس من لا يوجب كفارة الظهارة بعد المسيس واظنه مذهب طاوس ولكنه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم نهى الظاهر عن الجماع بعد المسيس حتى يكفر والله أعلم

(ذكر اختلاف الفقهاء فيمن دخل فى صوم المتعة ثم وجد الهدى)

قال أصحابنا اذا وجد الهدى بعد دخوله فى الصوم أو بعد ماصام قبل أن يحل فعليه الهدى ولا يجزيه غيره وهو قول ابراهيم النخعي وقال مالك والشافعي اذا دخل فى الصوم ثم وجد الهدى اجزأه الصوم وليس عليه هدى وروى مثله عن الحسن والشعبى وقال عطاء اذا صام يوما ثم ايسر فعليه الهدى وان صام ثلاثة أيام ثم ايسر فليس عليه هدى وليصم السبعة والدليل على صحة القول الاول قوله تعالى (فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج) ففرض الهدى قائم عليه مالم يحل أو يمضى أيام النحر التى هى مسنونة للحلق فمتى وجده فعليه ان يهدى ويطل صومه ومعلوم ان الهدى مشروط للاحلال لانه لايجوز ان يحل قبل ذبح الهدى لقوله تعالى(ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) فمتى لم يحل حتى وجد الهدى فعليه الهدى لان الله تعالى لم يفرق فى ايجابه الهدى بين حاله قبل دخوله فى الصوم وبعده ويدل على ان الهدى مشروط للاحلال قوله تعالى (فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم) فامرهم بقضاء التفث بعد ذبح الهدى فاذا كان كذلك وجب ان يراعى وقوع الاحلال فان صام رجل ثم وجد الهدى لم ينتقض صومه ولم يلزمه الهدى لوجود المعنى الذى من أجله شرط الهدى ثم نقل عند عدمه الى البدل وهو بمنزلة المتيمم اذا وجد الماء بعد فراغه من الصلوة والعارى اذا وجد ثوبا والمظاهر اذا فرغ من الصوم ثم وجد الرقبة لان الفرض قد سقط عنه فلا ينتقض حكم المفعول منه واما قبل الفراغ من هذه الاشياء التى ذكرنا فان حكم البدل مراعى فان تم وفرغ منه فقد وقع موقع البدل وأجزى عن أصل الفرض وان وجد الاصل قبل الفراغ مما شرط له انتقض حكمه وعاد الى اصل فرضه ألا ترى ان دخوله فى الصلوة مراعى ومنتظر بها آخرها لان مايفسد آخرها يفسد أولها فوجب أن يكون حكم التيمم بعد دخوله فى الصلوة منتظرا مراعى وكذلك صوم

الظهار

الظهار اذا دخل فيه فهو مراعى منتظر ألا ترى انه لو أفطر فيه يوما انتقض كله وعاد الى أصل فرضه كذلك اذا وجد الرقبة وهو فى الصوم وجب أن ينتقض صومه عن الظهار ويعود الى أصل فرضه كما لو تيمم ولم يدخل فى الصلوة حتى وجد الماء انتقض تيممه لانه وقع مراعى على شريطة أن لا يجد الماء حتى يقضى به الفرض وزعم بعض المخالفين انه اذا ابتدأ بصوم الظهار فقد سقط عنه فرض الرقبة لصحة الجزء المفعول وكذلك الداخل فى الصلوة بالتيمم فقد سقط عنه فرض الطهارة بالماء لهذه الصلوة وكذلك اذا دخل فى صوم التمتع فقد سقط عنه فرض الهدى لان الجزء المفعول منه قد صح وفى الحكم بصحة ذلك اسقاط فرض الاصل قال وليس كذلك المتيمم اذا وجد الماء قبل دخوله فى الصلوة لان التيمم غير مفروض فى نفسه وانما هو مفروض لاجل الصلوة وهو مراعى فتى وجد الماء قبل دخوله فى الصلوة بطل تيممه والذى فى عروض التيمم بعد الدخول دخوله فى الصوم وهذا الذى قاله شديد الاختلاف ظاهر الفساد لان الفرض لم يسقط بدخوله فى صوم المتعة ولا فى صوم الظهار ولا فى الصلوة بل دخوله مراعى موقوف الحكم على آخره والدليل عليه انه متى أفسد باقى الصلوة فسد ما قبله وكذلك اذا فسد باقى صوم الظهار فسد ما تقدم منه وكذلك لو دخل فى صوم المتعة ثم أفسد فى أول يوم منه فسد فان كان واجداً للهدى لم يجزه الصوم بالاتفاق فقوله لما حكمنا بصحة الجزء المفعول من البدل سقط عنه فرض الاصل خطأ لان الحكم لم يقع بصحته وانما حكمه أن يكون منتظراً به آخره فان تم مع عدم فرض الاصل ثبت حكمه وان وجد الاصل قبل تمامه بطل حكمه وعاد الى أصل فرضه ومن حيث حكم للمتيمم بحكم الانتظار الى أن يدخل فى الصلوة وجب أن يكون حكمه بعد الدخول فى الصلوة لان الصلوة المفعولة به منتظر بها الفراغ منها فوجب ان لا يختلف حكمه فى وجود الماء قبل دخوله فى الصلوة وبعده وكذلك سائر ما ذكرنا من صوم التمتع وصوم الظهار ونحوه وقالوا جميعاً فى الصغيرة المدخول بها اذا فارقها زوجها ان عدتها الشهور وانه لا يختلف حكمها عند عدم الحيض فى وجوده قبل الطلاق أو بعده بعد وجوب الشهور فى انتقالها الى الحيض وكذلك قالوا فى الماسح على الخفين اذا خرج وقت مسحه وهو فى الصلوة أو قبلها وتساوى حكم الحالين من الابتداء والبقاء فى منع الصلوة ولزوم غسل الرجلين وكذلك قال الشافعى فى المستحاضة اذا زالت استحاضتها وهى فى الصلوة أو قبل دخولها فيها فى استواء حكم الحالين فى باب المنع منها الا بعد تجديد الطهارة لها

وذكر بعض اصحاب مالك ان المرأة اذا طلقها زوجها طلاقا رجعيا ثم مات عنها كانت عليها عدة الوفاة لانها كانت فى حكم الزوجات عند الموت قال فلو أن رجلا كانت تحته أمة وطلقها كانت عليها عدة الامة فان عتقت وهى فى العدة لم تنتقل عدتها الى عدة الحرة وان كان زوجها يملك رجعتها قال لانه لم يحدث هناك شئ يجب به عدة كما حدث الموت فى المسئلة التى قبلها وهو موجب للعدة ويلزمه على هذا ان لا تنتقل عدة الصغيرة اذا حاضت لانه لم يحدث مايوجب العدة وهو وجود الحيض كما لا يجب بالعتق كما اقتضاه اعتلاله قوله تعالى (وسبعة اذا رجعتم) روى عن عطاء قال ان شاء صامهن بمكة وان شاء اذا رجع الى أهله وروى الحسن قال ان شاء صام فى الطريق وان شاء اذا رجع الى أهله وكذلك قال مجاهد وسعيد بن جبير وقال ابن عمر والشعبى يصومهن اذا رجع الى أهله وقوله تعالى (اذا رجعتم) محتمل للرجوع من منى وللرجوع الى أهله فهو على اول الرجوعين وهو الرجوع من منى ويدل عليه ان الله حظر صيام ايام التشريق واباح السبعة بعد الرجوع فالاولى أن يكون المراد الوقت الذى اباح فيه الصوم بعد حظره وهو انقضاء ايام التشريق. قوله تعالى ﴿تلك عشرة كاملة﴾ قال ابو بكر قد قيل فيه وجوه منها انها كاملة فى قيامها مقام الهدى فيما يستحق من الثواب وذلك لان الثلثة قد قامت مقام الهدى فى باب جواز الاحلال بها يوم النحر قبل صيام السبعة فكان جائزا ان يظن ظان ان الثلثة قد قامت مقام الهدى فى باب استكمال الثواب فاعلمنا الله ان العشرة بكمالها هى القائمة مقامه فى استحقاق ثوابه وان الحكم قد تعلق بالثلثة فى جواز الاحلال بها وفى ذلك اعظم الفوائد فى الحث على فعل السبعة والامر بتعجيلها بعد الرجوع لاستكمال ثواب الهدى وقيل فيه انه ازال احتمال التخيير وان تكون الواو فيه بمعنى او اذ كانت الواو قد تكون فى معنى او فى بعض المواضع فازال هذا الاحتمال بقوله (تلك عشرة كاملة) وقيل المعنى تأكيده فى نفس المخاطب والدلالة على انقطاع التفصيل فى العدد كما قال الشاعر(١)

ثلاث واثنتين فهن خمس * وسادسة تميل الى شمام(٢)

وجعل الشافعى هذا احد اقسام البيان وذكر انه من البيان الاول ولم يجعل احد من اهل العلم ذلك من اقسام البيان لان قوله ثلاثة وسبعة غير مفتقر الى البيان ولا اشكال على

(١) قوله (قال الشاعر) وهو الفرزدق

(٢) قوله (الى شمام) هكذا فى ديوانه وهو الصحيح . فليراجع « لمصححه »

احد

احدفيه لجاعله من اقسام البيان مغفل فى قوله *قوله تعالى (الحج اشهر معلومات)
قال ابو بكر قد اختلف السلف فى اشهر الحج ماهى فروى عن ابن عباس وابن عمر
والحسن وعطاء ومجاهد انها شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة وروى عن عبد
الله بن مسعود انها شوال وذو القعدة وذو الحجة وروى عن ابن عباس وابن عمر فى
رواية اخرى مثله وكذلك روى عن عطاء ومجاهد وقال قائلون وجائز ان لا يكون ذلك
اختلافا فى الحقيقة وان يكون مراد من قال وذو الحجة انه بعضه لان الحج لا محالة انما
هو فى بعض الاشهر لا فى جميعها لانه لا خلاف انه ليس يبقى بعد ايام منى شىء من
مناسك الحج وقالوا ويحتمل ان يكون من تأوله على ذى الحجة كله مراده انها لما كانت
هذه اشهر الحج كان الاختيار عنده فعل العمرة فى غيرها كما روى عن عمر وغيره من
الصحابة استحبابهم لفعل العمرة فى غير اشهر الحج على ماقدمنا وحكى الحسن بن ابى
مالك عن ابى يوسف قال شوال وذو القعدة وعشر ليال من ذى الحجة لان من لم يدرك
الوقوف بعرفة حتى طلع الفجر من يوم النحر فحجه فائت. ولا تنازع بين اهل اللغة فى
تجويز ارادة الشهرين وبعض الثالث بقوله (اشهر معلومات) كما قال النبى صلى الله عليه
وسلم ايام منى ثلثة وانما هى يومان وبعض الثالث ويقولون حججت عام كذا وانما الحج
فى بعضه ولقيت فلانا سنة كذا وانما كان لقاؤه فى بعضها وكلمته يوم الجمعة والمراد
البعض وذلك من مفهوم الخطاب اذ اتعذر استغراق الفعل للوقت كان المعقول منه
البعض. قال ابو بكر ولقول من قال انها شوال وذو القعدة وذو الحجة وجه آخر وهو
شائع مستقيم وهو ينتظم القولين من المختلفين فى معنى الاشهر المعلومات وهو ان اهل
الجاهلية قد كانوا ينسؤن الشهور فيجعلون صفرا المحرم ويستحلون المحرم على حسب
مايتفق لهم من الامور التى يريدون فيها القتال فابطل الله تعالى النسىء واقر وقت الحج
على ما كان ابتداؤه عليه يوم خلق السموات كما قال عليه السلام يوم حجة الوداع الا ان
الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض السنة اثناعشر شهرا منها
اربعة حرم شوال وذو القعدة وذو الحجة ورجب مضر الذى بين جمادى وشعبان.
قال الله تعالى (الحج اشهر معلومات) يعنى بها هذه الاشهر التى ثبت وقت الحج فيها
دون ماكان اهل الجاهلية عليه من تبديل الشهور وتأخير الحج وتقديمه وقد كان
وقت الحج معلقا عندهم باشهر الحج وهذه الثلثة التى يأمنون فيها واردين وصادرين
فذكر الله هذه الاشهر واخبرنا باستقرار امر الحج وحظر بذلك تغييرها وتبديلها الى

غيرها. وفيه وجه آخر وهو ان الله لما قدم ذكر التمتع بالعمرة الى الحج ورخص فيه وابطل به ما كانت العرب تعتقده من حظر العمرة فى هذه الاشهر قال (الحج اشهر معلومات) فافاد بذلك ان الاشهر التى يصح فيها التمتع بالعمرة الى الحج وثبت حكمه فيها هذه الاشهر وان من اعتمر فى غيرها ثم حج لم يكن له حكم التمتع والله اعلم

(باب الاحرام بالحج قبل اشهر الحج)

قال ابو بكر قد اختلف السلف فى جواز الاحرام قبل أشهر الحج فروى مقسم عن ابن عباس قال من سنة الحج ان لا يحرم بالحج قبل اشهر الحج وابو الزبير عن جابر قال لا يحرم الرجل بالحج قبل اشهر الحج وروى مثله عن طاوس وعطاء ومجاهد وعمرو بن ميمون وعكرمة وقال عطاء من احرم بالحج قبل اشهر الحج فليجعلها عمرة وقال على رضى الله عنه فى قوله تعالى (واتموا الحج والعمرة لله) ان اتمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك ولم يفرق بين من كان بين دويرة اهله وبين مكة مسافة بعيدة او قريبة فدل ذلك على انه كان من مذهبه جواز الاحرام بالحج قبل اشهر الحج وما رواه مقسم عن ابن عباس ان من سنة الحج ان لا يحرم بالحج قبل اشهر الحج يدل ظاهره على انه لم يرد بذلك حتما واجبا وروى عن ابراهيم النخعى وابى نعيم جواز الاحرام بالحج قبل اشهر الحج وهو قول اصحابنا جميعا ومالك والثورى والليث بن سعد وقال الحسن بن صالح ابن حى اذا احرم بالحج قبل اشهر الحج جعله عمرة فاذا ادركته اشهر الحج قبل ان يجعلها عمرة مضى فى الحج واجزأه وقال الاوزاعى يجعلها عمرة وقال الشافعى يكون عمرة * قال ابو بكر قد قدمنا فيما سلف ذكر وجه الدلالة على جواز ذلك من قوله تعالى (يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج) وان ذلك عموم فى كون الاهلة كلها وقتا للحج ولما كان معلوما انها ليست ميقاتا لافعال الحج وجب ان يكون حكم اللفظ مستعملا فى احرام الحج فاقتضى ذلك جوازه عند سائر الاهلة وغير جائز الاقتصار على بعضها دون بعض لاتفاق الجميع على ان ارادة الله تعالى عموم جميع الاهلة فيما جعله مواقيت للناس وانه لم يرد به بعض الاهلة دون بعض فمن حيث انتظم فيما جعله مواقيت للناس جميعا وجب أن يكون ذلك حكمها فيما جعله للحج منها اذ هما جميعا قد انطويا تحت لفظ واحد * فان قيل لما جعلها مواقيت للحج والحج فى الحقيقة هو الافعال الموجبة بالاحرام ولم يكن الاحرام هو الحج وجب أن يحمل

على حقيقته فتكون الاهلة التى هى مواقيت للحج شوالا وذا القعدة وذا الحجة لان هذه الاشهر هى التى تصح فيها أفعال الحج لانه لو طاف وسعى للحج قبل أشهر الحج لم يصح عند الجميع فيكون لفظ الحج مستعملا على حقيقته * قيل له هذا غلط لما فيه من اسقاط حكم اللفظ رأسا وذلك لان قوله (يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج) يقتضى أن تكون الاهلة نفسها ميقاتا للحج وفروض الحج ثلثة الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة ومعلوم ان الاهلة ليست ميقاتا للوقوف ولا لطواف الزيارة اذ هما غير مفعولين فى وقت الهلال فلم تبق الاهلة ميقاتا الا للاحرام دون غيره من فروضه ولو حملناه على ماذكرت لم يكن شئ من هذه الفروض متعلقا بالاهلة ولا كانت الاهلة ميقاتا لها فيؤدى ذلك الى اسقاط ذكر الاهلة وزوال فائدته * فان قيل اذا كانت معرفة وقت الوقوف متعلقة بالهلال جاز أن يقال ان الهلال ميقات له * قيل له ليس ذلك كما ظننت لان الهلال له وقت معلوم على ماقدمنا فيما سلف ولا يسمى بعد مضى ذلك الوقت هلالا الا ترى انه لا يقال للقمر ليلة الوقوف هلالا والله تعالى انما جعل الهلال نفسه ميقاتا للحج وأنت انما تجعل غير الهلال ميقاتا وفى ذلك اسقاط حكم اللفظ ودلالته الا ترى انه اذا جعل محل الدين هلال شهر كذا كان الهلال نفسه وقتا لثبوت حق المطالبة ووجوب ادائه اليه لا ما بعده من الايام وكذلك الاجارات اذا عقدت على الاهلة فانما يعتبر فيها وقت رؤية الهلال وذلك مفهوم من اللفظ لا يشكل مثله على ذى فهم وأما قوله ان الحج هو اسم للافعال الموجبة بالاحرام وان الاحرام لا يسمى حجا فان الاحرام اذا كان سببا لتلك الافعال ولا يصح حكمها الا به فجائز أن يسمى باسمه على ما بينا فى أول الكتاب من تسمية الشئ باسم غيره اذا كان سببا أو مجاورا فسمى الاحرام حجا على هذا الوجه وأيضا فانه اذا كان جائزا اضمار الاحرام حتى يكون فى معنى قل هى مواقيت للناس ولاحرام الحج على نحو قوله (واسئل القرية) ومعناه أهل القرية وقوله (ولكن البر من اتقى) ومعناه ولكن البر من اتقى وجب استعماله على هذا المعنى ليصح اثبات حكم اللفظ فى جعله الاهلة مواقيت الحج وأيضا لما كان الحج فى اللغة اسما للقصد وان كان فى الشرع قد علق به أفعال اخر يصح اطلاق الاسم عليه لم يمتنع أن يسمى الاحرام حجا لان أول قصد يتعلق به حكم هو الاحرام وقبل الاحرام لا يتعلق بذلك القصد حكم فجائز من أجل ذلك ان يسمى الاحرام حجا اذ هو أوله فيكون قوله (يسئلونك عن الاهلة قل هى

مواقيت للناس والحج) منتظما للاحرام وغيره من أفعال الحج ومناسكه لو خلينا
وظاهره فلما خصت الافعال باوقات محصورة خصصناها من الجملة و بقى حكم اللفظ
فى الاحرام ويدل على ان الحج فى اللغة هو القصد قول الشاعر

يحج مأمومة فى قعرها لجف

يعنى يقصدها ليعرف مقدارها وليس يجب من حيث علق بالقصد افعال اخر لا يستحق
القصد اسم الحج فى الشرع الا بها اسقاط اعتبار القصد فيه ألا ترى أن الصوم فى أصل
اللغة اسم للامساك وهو فى الشرع اسم لمعان اخر معه ولم يسقط مع ذلك اعتبار
الامساك فى صحته وكذلك الاعتكاف اسم اللبث وهو فى الشرع اسم لمعان اخر مع
اللبث فكان معنى الاسم الموضوع له معتبرا وان الحقت به فى الشرع معان اخر
لا يثبت حكم الاسم فى الشرع الا بوجودها وكذلك الحج لما كان اسما فى اللغة للقصد
ثم كان حكم ذلك القصد متعلقا بالاحرام وما قبله لا حكم له جاز أن يكون الاحرام مسمى
بهذا الاسم كما سمى به الطواف والوقوف بعرفة وافعال المناسك فوجب بحق العموم
كون الاهلة كلها ميقاتا للاحرام وقد اقتضى العموم ذلك لسائر أفعال الحج لولا قيام
الدلالة على تخصيصها باوقات محصورة دليل آخر وهو قوله (الحج أشهر معلومات)
وقد قدمنا ذكر أقاويل السلف فى الاشهر وان منهم من قال شوال وذو القعدة وعشر
من ذى الحجة وقال آخرون شوال وذو القعدة وذو الحجة فحصل من اتفاقهم أن يوم
النحر من اشهر الحج فوجب بعموم قوله(أشهر معلومات)جواز الاحرام بالحج
يوم النحر واذا صح يوم النحر جاز فى سائر السنة لان أحدا لم يفرق فى جوازه بين
يوم النحر وبين سائر أيام السنة* فان قيل ان من قال عشر من ذى الحجة انما أراد به
عشر ليال ولم يجعل يوم النحر منها لانه يكون الحج فائتا بطلوع الفجر من يوم النحر
قيل له قول من قال عشرا ان كان مراده عشر ليال فان ذكر الليالى يقتضى دخول
ما بازائها من الايام كقوله فى موضع (ثلث ليال سويا) وقد أراد الايام الا ترى الى
قوله فى موضع آخر عند ذكر هذه القصة بعينها (ثلثة أيام الا رمزا) وقال تعالى
(والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشرا)
وهى أربعة أشهر وعشرة أيام وقد روى عن على بن أبى طالب وعبد الله بن شداد وعبد
الله بن ابى أوفى فى آخرين ان يوم الحج الاكبر هو يوم النحر ويستحيل أن يكون
يوم النحر يوم الحج الاكبر ولا يكون من اشهر الحج ومع ذلك فان قوله (الحج

أشهر معلومات) يقتضى ظاهره استيعاب الشهور الثلثة ولا ينقص شئ منه الا بدلالة فثبت بذلك ان يوم النحر من اشهر الحج وقد أباح الله الاحرام فيه بقوله (الحج أشهر معلومات) فوجب أن يصح ابتداء الاحرام فيه واذا صح فيه صح في سائر أيام السنة بالاتفاق وفي هذه الآية دلالة من وجه آخر على جواز الاحرام قبل دخول اشهر الحج وهو قوله في سياق الخطاب (فمن فرض فيهن الحج) معنى فرض الحج فيهن ايجابه فيها لان سائر الافعال موجبة به ولم يوقت للفرض وقتا وانما وقته للفعل لان الفرض المذكور في هذا الموضع هو لا محالة غير الحج الذي علقه به واذا كان كذلك كان الوقت وقتا لافعال المناسك والزمه اياها بفرض غير موقت وجب أن يصح فعل احرام الحج قبل اشهر الحج يوجب أفعال المناسك ويدلك على ما ذكرنا انه يصح ان يبتدئ حجا بنذر قبل أشهر الحج فيكون موجبا للحج في وقته المشروط وان كان ايجابه قبله ومن قال لله على ان أصوم غدا كان في هذا الوقت موجبا لصوم غد قبل وجوده فكذلك جائز ان يقال لمن احرم بالحج قبل اشهر الحج انه موجب للحج في أشهر الحج وان كان فرضه وابتداء احرامه في غيره فاقتضى ظاهر قوله تعالى (فمن فرض فيهن الحج) ايجاب فعل الحج بفرض قبلهن او فيهن اذ كان ظاهر اللفظ يتناول الفروض في الوقتين * ويدل عليه من جهة السنة حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اراد الحج فليتعجل وذلك على الاحرام وافعاله الا ما قام دليله مما لا يجوز تقديمه على وقته * ويدل عليه ايضاً قوله في ذكر المواقيت هن لاهلهن ولمن مر عليهن من غير اهلهن ممن اراد الحج والعمرة وذلك عموم في جواز الاحرام بالحج في اى وقت مر عليهن من السنة * ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على بقاء احرام الحج بكماله بعد طلوع الفجر يوم النحر قبل رمى الجمار ولو كان الاحرام بالحج لا يجوز قبل أشهر الحج لوجب ان لا يبقى بكماله في الوقت الذي لا يصح فيه ابتداء الاحرام وفي بقاء احرامه يوم النحر قبل رمى الجمار دليل على جواز ابتدائه وذلك لان مناسك الحج محصورة باوقات غير جائز تقديمها عليها فلو لم يكن يوم النحر وقتا للاحرام لما جاز بقاؤه فيه الا ترى ان الجمعة لما كانت محصورة بوقت لا يجوز تقديمها عليه لم يجز ان تبقى الجمعة بعد الدخول فيها في وقت لا يصح ابتداؤها فيه نحو ان يدخل في الجمعة ثم يدخل وقت العصر قبل الفراغ منها فتبطل ولا يبقى حكمها بعد خروج الوقت كما لا يصح ابتداؤها فيه فكذلك احرام الحج لو كان محصوراً باشهر الحج لما صح بقاؤه بكماله بعد انقضائه كما لا يصح عند مخالفينا

ابتداؤه فلما صح بقاؤه في يوم النحر صح ابتداؤه * ويدل على ذلك اتفاق الجميع على جواز الاحرام بالحج في وقت يتراخى عنه افعاله ولا يصح ايقاعها فيه فوجب ان يجوز تقديمه على اشهر الحج كما صح فعله فيها لان موجبه من الافعال متراخ عنه * وايضاً لو كان الاحرام موقتا لوجب ان يتصل به موجب افعاله كما ان احرام الصلوة لما كان موقتا كان موجبه من فرضه متصلا به ولم يجز تراخيه عنه * ويحتج لذلك ايضا باتفاق الجميع على ان المتمتع هو الجامع بين افعال العمرة والحج في سفر واحد ممن ليس من حاضري المسجد الحرام ولا يختلف حكم احرام العمرة بان يكون في اشهر الحج او قبله فيما يقتضيه حكم المتمتع كذلك يجب ان لا يختلف حكم احرام الحج في كونه في اشهر الحج أو قبله والمعنى الجامع بينهما ان حكم كل واحد من موجب الاحرامين من الافعال متعلق بوقوعه في اشهر الحج فوجب استواء حكم الاحرامين في الوجه الذي ذكرنا كما استوى حكم افعالهما في صحة وقوعهما في أشهر الحج * واحتج من ابى تجويز الاحرام بالحج قبل اشهر الحج بظاهر قوله تعالى (الحج أشهر معلومات) وقد ذكرنا وجه الدلالة منه على جوازه قبل اشهر الحج ومع ذلك فان قوله (الحج اشهر معلومات) حكمه متعلق بضمير لا يستغنى عنه الكلام وذلك انه معلوم ان الحج لا يكون اشهراً لان الحج هو فعل الحاج والاشهر هي فعل الله تعالى وغير جائز أن يكون فعل الله هو فعل العبد فثبت ان فيه ضميرا ويحتمل ان يكون الضمير فعل الحج في اشهر معلومات وليس في شيء منه نفي لجواز احرامه قبل اشهر الحج وانما يفيد ان فعل الحج في هذه الاشهر وان الاحرام جائز فيها وليس في تجويز الاحرام فيها نفي لجوازه في غيرها فان قيل قد تضمن ذلك الامر باحرام الحج او افعاله فيها فغير جائز فعلها في غيرها * قيل له هذا غلط لانه ليس في اللفظ دلالة على الامر وانما فيه الدلالة على جوازه فيها فاما الايجاب فلا دلالة عليه من اللفظ واذا كان كذلك فا كثر ما فيه تجويز احرام الحج وافعاله في هذه الاشهر وليس فيه نفي لجوازه في غيرها * فان قيل فاذا كان الاحرام جائزاً في سائر السنة فلا معنى لتوقيت الاشهر له وهذا المذهب يؤدي الى اسقاط فائدة التوقيت * قيل له ليس كذلك بل فيه عدة فوائد منها انه أفاد ان افعال الحج مخصوصة بهذه الاشهر ألا ترى انا نقول انه لو كان طاف وسعى قبل اشهر الحج انه لا يعتد به ويعيده ومنها ان التمتع انما يتعلق حكمه بفعل العمرة مع الحج في هذه الاشهر حتى لو قدم طواف العمرة على اشهر الحج وحج من عامه لم يكن متمتعاً ولذلك قال أصحابنا

فيمن

فيمن قرن ودخل مكة قبل أشهر الحج وطاف للعمرة وسعى ومضى على قرانه انه ليس بمتمتع وليس عليه دم القران فافادت الآية ان هذه الاشهر هى التى يتعلق بها حكم التمتع اذا جمع بين العمرة والحج فيها ومع ذلك فلو كان قوله تعالى (الحج أشهر معلومات) يوجب الاقتصار به عليها دون غيرها من الشهور لوجب ان نصرفه الى أفعال الحج دون احرامه ليسلم لنا عموم قوله (يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج) فى جواز الاحرام فى سائر الاهلة ولو حملناه على الاحرام لادى ذلك الى اسقاط فائدة قوله (قل هى مواقيت للناس والحج) والاقتصار به على معنى قوله (الحج أشهر معلومات) ومع ذلك فلا نكون مستعملين له لان الله قد اخبر انه جعل الاهلة وقتا للحج ومتى قصرناه على اشهر الحج لم يتعلق حكمه بالاهلة وكان متعلقا باوقات اخر غيرها مثل يوم عرفة للوقوف ويوم النحر للطواف والرمى ونحوه وايضا فغير جائز ان يريد الاحرام وافعاله ومتى أراد الافعال انتفى الاحرام لامتناع ارادتهما بلفظ واحد لان أحدهما هو المقصود بعينه وهو افعال المناسك والآخر سبب له سمى باسمه على طريق المجاز فغير جائز ان يرادا جميعا بلفظ واحد ألا ترى ان من أحرم ولم يقف لجائز أن يقال انه لم يحج ومتى وقف أطلق عليه اسم الحاج وايضا لما قال تعالى (الحج أشهر معلومات) وقال النبى صلى الله عليه وسلم الحج عرفة وجب أن يكون ذلك تعريفا للحج المذكور فى قوله (الحج أشهر معلومات) فتكون الالف واللام لتعريف المعهود فيصير حينئذ تقدير الآية مع الخبر الحج الذى هو الوقوف بعرفة فى اشهر معلومات ويكون فائدة ذكر الاشهر ما قدمنا وأيضا لو صح ارادة الوقت للاحرام وجب استعماله فى الاشهر على الندب وقوله (مواقيت للناس والحج) على الجواز حتى يوفى كل واحد من اللفظين حظه من الفائدة وقسطه من الحكم فان قيل اذا أراد به الاحرام لم يجز تقديمه على وقته ويصير بمنزلة قوله (اقم الصلوة لدلوك الشمس) وقوله (اقم الصلوة طرفى النهار) ونحو ذلك من الآى التى فيها توقيت العبادات * قيل له قد بينا أن قوله (الحج أشهر معلومات) لا دلالة فيه على الوجوب لانه ليس بأمر وفيه ضمير يحتاج فى اثباته الى دلالة من غيره لاحتماله أن يكون المراد جواز الحج ويحتمل ان يريد به فضيلة الحج فليس فى ظاهر اللفظ دليل على ان المراد بالتوقيت المذكور فيه لماذا هو فلذلك لم يصح الاستدلال على توقيت الاحرام بالاشهر على جهة الايجاب واما الصلوة فان الله تعالى نص فيها على الاوقات المذكورة بلفظ يقتضى الايجاب فيها من غير احتمال

لغيرها بقوله (اقم الصلوة لدلوك الشمس) وماجرى مجراه من الاوامر الموقتة ووجه آخر وهو انا سلمنا لهم ان ذلك وقت الاحرام لم تلزم الصلوة عليه من قبل ان تقديم احرام الصلوة على وقتها انما لم يجز من حيث اتصلت فروضها واركانها بالاحرام وسائر فروضها غير جائزة متراخية عن تحريمتها فلذلك كان حكم تحريمتها حكم سائر افعالها ولا خلاف في جواز احرام الحج في وقت يتراخى عنه سائر افعاله وغير جائز شيء من فروضه عقيب احرامه فلذلك اختلفا * ومن جهة اخرى وهو ان كونه منهياً عن فعل الاحرام لا يمنع صحة لزومه وكون الصلوة منهياً عنها يمنع صحة الدخول فيها والدليل على ذلك ان من تحرم بالصلوة محدثا او غير مستقبل القبلة عامداً او عارياً وهو يجد ثوبا لم يصح دخوله فيها ولو احرم بالحج وهو مخالط لامرأته او لابس ثياباً كان احرامه واقعا ولزمه حكمه مع مقارنته ما يفسده فلم يجز اعتبار احكام احرام الحج بالصلوة * ووجه آخر وهو ان ترك بعض فروض الصلوة يفسدها مثل الحدث والكلام والمشي وماجرى مجرى ذلك وترك بعض فروض الاحرام لا يفسده لانه لو تطيب او لبس او اصطاد لم يفسده مع كون ترك هذه الامور فرضا فيه. وايضا وجدنا من فروض الحج ما يفعل بعد اشهر الحج ويكون مفعولا في وقته وهو طواف الزيارة ولم نجد شيأ من فروض الصلوة يفعل بعد خروج وقتها الا على وجه القضاء فلم يجز ان تكون الصلوة اصلا للاحرام ويمكن ان يجعل ذلك دليلا في اصل المسئلة بان يقال لما كان بعض فروض الحج مفعولا بعد اشهر الحج ويكون ذلك وقتاله كذلك جائز ان يكون احرامه قبل اشهر الحج ويكون ذلك وقتا لانه لو لم يجز تقديمه على اشهر الحج لما جاز تأخير شيء من فروضه عنه كالصلوة. فان قيل لما اتفق الجميع على ان من فاته الحج لا يجوز ان يفعل باحرامه ذلك حجا في القابل وكان عليه ان يتحلل بعمل عمرة دل ذلك على ان الاحرام بالحج في غير اشهر الحج يوجب عمرة وانه غير جائز ان يفعل به حجا. قيل له فقد جاز ان يبقى احرامه كاملا بعد اشهر الحج وهو يوم النحر قبل رمى الجمار حتى زعم الشافعي انه ان جامع يوم النحر قبل رمى الجمار فسد حجه وقد ذكرنا فيما سلف وجه الاستدلال من ذلك على جواز الاحرام بالحج قبل اشهر الحج اذ لم يكن يوم النحر عنده من اشهر الحج وقد جاز بقاء احرامه بكماله فيه فدل على معنيين احدهما سقوط سؤال السائل لنا واعتراضه بما ذكره اذ قد جاز وجود احرام صحيح بالحج قبل اشهر الحج والمعنى الثاني انه دل على جواز ابتداء احرام الحج قبل اشهر الحج اذ قد جاز

بقاؤه فيه على ما بيناه فيما سلف. واما قول الشافعي في ان المحرم بالحج قبل اشهر الحج يكون محرما بعمرة فانه قول ظاهر الاختلال والفساد لانه لا يخلو من ان يلزمه احرام الحج على ما عقده على نفسه او لا يلزمه فان لم يلزمه كان كمن لم يحرم وبمنزلة من احرم بالظهر قبل دخول وقتها فلا يلزمه شيء ولا يكون داخلا فيها ولا في غيرها وان يلزمه الحج فقد جاز اداء الاحرام بالحج قبل اشهر الحج واذا صح احرامه وامكنه المضى فيه لم يجز له ان يتحلل منه بعمرة. فان قيل هو بمنزلة من فاته الحج فيلزمه ان يتحلل بعمرة. قيل له ليس ذلك بعمرة وانما هو عمل عمرة يتحلل به من احرام الحج الا ترى ان من فاته الحج وهو بمكة انه غير مأمور بالخروج منها الى الحل لاجل ما لزمه من عمل العمرة اذ كان وقت العمرة لمن كان بمكة الحل ولو اراد ان يبتدىء عمرة لامر بالخروج الى الحل فدل ذلك على ان ما يفعله بعد الفوات ليس بعمرة وانما هو عمل عمرة يتحلل به من احرام الحج واحرام الحج باق مع الفوات وايضا فالذى فاته قد لزمه احرام الحج وانما احتاج الى الاحلال منه بعمل عمرة فهل يقول الشافعي ان المحرم بالحج قبل اشهر الحج قد لزمه الحج ويتحلل منه بعمل عمرة ويوجب عليه قضاء الحج فاذا لم يكن عنده محرما بالحج فقد لزمه في ذلك شيئان احدهما انه لزمه عمرة لم يعقدها على نفسه ولم ينوها والثاني انه جعله بمنزلة الذي يفوته الحج بعد الاحرام وهذا لم يحرم قط به فالزمه عمرة لا سبب لها وقد قال النبي ﷺ الاعمال بالنيات وانما الامرىء ما نوى فاذا احرم ونوى الحج فواجب ان يلزمه ما نوى بقضية قوله عليه السلام وانما الامرىء ما نوى. قوله تعالى (فمن فرض فيهن الحج) قال ابو بكر قد اختلف السلف في تأويله فقال ابن عباس رواية والحسن وقتادة فمن احرم وروى شريك عن ابي اسحق عن ابن عباس (فمن فرض فيهن الحج) قال التلبية وكذلك روى عن عبد الله بن مسعود وابن عمر وابراهيم النخعي وطاوس ومجاهد وعطاء وقالت عمرة عن عائشة لا احرام الا لمن اهل ولبى. قال ابو بكر قول من تأول قوله تعالى (فمن فرض فيهن الحج) على من احرم لا يدل على انه رأى الاحرام جائزا بغير تلبية لانه جائز ان يقول فمن احرم وشرط الاحرام ان يلبي فلم يثبت عن احد من السلف جواز الدخول في الاحرام بغير تلبية او ما يقوم مقامها من تقليد الهدى وسوقه واصحابنا لا يجيزون الدخول في الاحرام الا بالتلبية وتقليد الهدى وسوقه. والدليل على ذلك حديث فراد بن أبي نوح قال حدثنا نافع عن ابن عمر عن ابن ابي مليكة عن عائشة ان النبي ﷺ دخل عليها وهي كانها حزينة فقال

مالك فقالت لا انا قضيت عمرتي وألفاني الحج عاركا قال ذلك شيء كتبه الله على بنات آدم فحجي وقولي ما يقول المسلمون في حجهم وذلك يدل على وجوب التلبيـة لانها الذي يقوله المسلمون عند الاحرام وامره عليه السلام على الوجوب . ويدل قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم والتلبية من المناسك وقد فعلها عند الاحرام . ويدل عليه قوله عليه السلام اتاني جبريل عليه السلام فقال مر امتك يرفعوا اصواتهم بالتلبية فانها من شعائر الحج فيضمن ذلك معنيين فعل التلبية ورفع الصوت بها وقـد اتفقوا على ان رفع الصوت غير واجب فبقي حكمه في فعل التلبية . ويدل عليه ان الحج والعمرة ينتظمان افعالا متغايرة مختلفة مفعولة بتحريمة واحدة فاشبهت الصلوة لما تضمنت افعالا متغايرة مختلفة مفعولة بتحريمة واحدة كان شرط الدخول فيها الذكر كذلك الحج والعمرة واجب ان يكون الدخول فيهما بالذكر او ما يقول مقامه وقال اصحابنا اذا قلد بدنة وساقها وهو يريد الاحرام فقد احرم وقد روى ابنا جابر عن ابيهما عن النبي صلى الله عليه وسلم ان من قلد بدنة فقـد احرم واختلف السلف في ذلك فقال ابن عمر اذا قلد بدنته فقد احرم وكذلك روي عن علي وقيس بن سعد وابن مسعود وابن عباس وطاوس وعطاء ومجاهد والشعبي ومحمد بن سيرين وجابر بن زيد وسعيد بن جبير وابراهيم وهذا على انه قلدها وسـاقها وهو يريد الاحرام لانه لا خلاف انه اذا لم يرد الاحرام لا يكون محرما وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اني قلدت الهدي فلا احل الى يوم النحر فاخبر ان تقليد الهدي وسوقه كان المانع له من الاحرام فدل على ان لذلك تأثيرا في الاحرام وانه قائم مقام التلبية في باب الدخول فيه كما كان له تأثير في منع الاحلال والدليل على ان التقليد بانفراده لا يوجب الاحرام ما روت عائشـة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يبعث بهديه ويقيم فلا يحرم عليه شيء وكذلك قالت عائشة لا يحرم الا من أهل ولبى تعني ممن لم يسق هديه ولم يخرج معه قوله تعـالى (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) اختلف السلف في تأويل الرفث فقال ابن عمر هو الجماع وروي عن ابن عباس مثله وروي عنه انه التعريض بالنساء وكذلك عن ابن الزبير وروي عن ابن عباس انه انشد في حرامه

وهن يمشين بنا هميسا * ان يصدق الطير ننك لميسا

فقيـل له في ذلك فقال انما الرفث مراجعة النساء بذكر الجماع وقال عطاء الرفث الجماع فما دونه من قول الفحش وقال عمرو بن دينار هو الجماع فما دونه من شـأن النساء * قال ابو بكر قد قيل ان اصل الرفث في اللغة هو الافحاش في القول وبالفرج الجماع وباليد

الغمز للجماع واذا كان كذلك قد تضمن نهيه عن الرفث فى الحج هذه الوجوه كلها وحصل من اتفاق جميع من روى عنه تأويله ان الجماع مراد به فى هذه الآية * ويدل على ان الرفث الفحش فى المنطق قوله عليه السلام اذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث ولا يجهل فان جهل عليه فليقل انى صائم والمراد فحش القول وان كان المراد بالرفث هو التعريض بذكر النساء فى الاحرام فاللمس والجماع اولى ان يكون محظوراً كما قال تعالى (ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما) عقل منه النهى عن السب والضرب وقد ذكر الله تعالى الرفث فى شأن الصوم فقال (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) ولا خلاف انه يريد به الجماع وعقل منه اباحة ما دونه كما ان حظره الرفث فى الحج وهو التعريض واللمس قد عقل به حظر ما فوقه من الجماع لان حظر القليل يدل على الكثير من جنسه واباحة الكثير تدل على اباحة القليل من جنسه وقد روى عن محمد بن راشد قال خرجنا حجاجا فمررنا بالرويثة فاذا بها شيخ يقال له ابو هرم قال سمعت اباهريرة يقول للمحرم من امرأته كل شىء الا الجماع قال فاهوى رجل منا الى امرأته فقبلها فقدمنا مكة فذكرنا ذلك لعطاء فقال قاتله الله قعد على طريق من طرق المسلمين يفتنهم بالضلالة ثم قال للذى قبل امرأته اهرق دما وهذا شيخ مجهول وما ذكره قد اتفقت الامة على خلافه وعلى ان من قبل امرأته فى احرامه بشهوة فعليه دم وروى ذلك عن على وابن عباس وابن عمر والحسن وعطاء وعكرمة وابراهيم وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير ذلك وهو قول فقهاء الامصار ولما ثبت بما ذكرنا حظر مراجعة النساء بذكر الجماع فى حال الاحرام والتعريض به واللمس وذلك كله من دواعى الجماع دل ذلك على ان الجماع ودواعيه محظورة على المحرم وذلك دليل على حظر التطيب لهذا المعنى بعينه ولما ورد فيه من السنة * واما الفسوق فروى عن ابن عمر قال الفسوق السباب * والجدال المراء وقال ابن عباس الجدال ان تجادل صاحبك حتى تغيظه والفسوق المعاصى وروى عن مجاهد لا جدال فى الحج قال قد اعلم الله تعالى اشهر الحج فليس فيها شك ولا خلاف * قال ابو بكر جميع ما ذكر من هذه المعانى عن المتقدمين جائز ان يكون مراد الله تعالى فيكون المحرم منهيا عن السباب والمماراة فى اشهر الحج وفى غير ذلك وعن الفسوق وسائر المعاصى فتضمنت الآية الامر بحفظ اللسان والفرج عن كل ما هو محظور من الفسوق والمعاصى والمعاصى والفسوق وان كانت محظورة قبل الاحرام فان الله نص على حظرها فى الاحرام تعظيما لحرمة الاحرام ولان المعاصى فى حال الاحرام اعظم واكبر عقابا منها

فى غيرها كما قال عليه السلام اذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث ولا يجهل فان جهل عليه فليقل انى امرء صائم وقد روى ان الفضل بن العباس كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم من المزدلفة الى منى فكان يلاحظ النساء وينظر اليهن فجعل النبى عليه السلام يصرف وجهه بيده من خلفه وقال ان هذا يوم من ملك سمعه وبصره غفر له ومعلوم حظر ذلك فى غير ذلك اليوم ولكنه خص اليوم تعظيما لحرمته فكذلك المعاصى والفسوق والجدال والرفث كل ذلك محظور ومراد بالآية سواء كان مما حظره الاحرام اوكان محظوراً فيه وفى غيره بعموم اللفظ ويكون تخصيصه اياها بحال الاحرام تعظيما للاحرام وان كانت محظورة فى غيره وقد روى مسعود عن منصور عن ابى حازم عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته امه وهذا موافق لدلالة الآية وذلك لان الله تعالى لما نهى عن المعاصى والفسوق فى الحج فقد تضمن ذلك الامر بالتوبة منها لان الاصرار على ذلك هو من الفسوق والمعاصى فاراد الله تعالى ان يحدث الحاج توبة من الفسوق والمعاصى حتى يرجع من ذنوبه كيوم ولدته امه على ما روى عن النبى عليه السلام وقوله تعالى (ولا جدال فى الحج) قد تضمن النهى عن مماراة صاحبه ورفيقه واغضابه وحظر الجدال فى وقت الحج على ما كان عليه امر الجاهلية لانه قد استقر على وقت واحد وابطل به النسىء الذى كان أهل الجاهلية عليه وهو معنى قوله عليه السلام الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والارض يعنى عود الحج الى الوقت الذى جعله الله له واتفق ذلك فى حجة النبى عليه السلام وقوم (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج) وان كان ظاهره الخبر فهو نهى عن هذه الافعال وعبر بلفظ النفى عنها لان المنهى عنه سبيله أن يكون منفيا غير مفعول وهو كقوله فى الامر (والوالدات يرضعن أولادهن ويتربصن بانفسهن) وما جرى مجراه صيغته صيغة الخبر ومعناه الامر * قوله تعالى (وتزودوا فان خير الزاد التقوى) روى عن مجاهد والشعبى ان اناسا من أهل اليمن كانوا لا يتزودون فى حجهم حتى نزلت (وتزودوا فان خير الزاد التقوى) وقال سعيد بن جبير الزاد الكعك والزيت وقيل فيه ان قوما كانوا يرمون بازوادهم يتسمون بالمتوكلة فقيل لهم تزودوا من الطعام ولا تطرحوا كلكم على الناس وقيل فيه أن معناه ان تزودوا من الاعمال الصالحة فان خير الزاد التقوى * قال أبو بكر لما احتملت الآية الامرين من زاد الطعام وزاد التقوى وجب أن يكون عليهما اذ لم تقم دلالة على تخصيص زاد من زاد وذكر التزود من الاعمال الصالحة فى الحج

لانه أحق شيء بالاستكثار من أعمال البر فيه لمضاعفة الثواب عليه كما نص على حظر الفسوق والمعاصي فيه وان كانت محظورة في غيره تعظيما لحرمة الاحرام واخباراً انها فيه اعظم مأثما فجمع الزادين في مجموع اللفظ من الطعام ومن زاد التقوى ثم اخبر ان زاد التقوى خيرهما لبقاء نفعه ودوام ثوابه وهذا يدل على بطلان مذهب المتوصفة الذين يتسمون بالمتوكلة في تركهم التزود والسعي في المعاش وهو يدل على ان من شرط استطاعة الحج زاد والراحلة لانه خاطب بذلك من خاطبه بالحج وعلى هذا المعنى قال النبي عليه السلام حين سئل عن الاستطاعة هي الزاد والراحلة والله الموفق

﴿ باب التجارة في الحج ﴾

قال الله عقيب ذكر الحج والتزود له (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) يعني المخاطبين باول الآية وهم المأمورون بالتزود للحج واباح لهم التجارة فيه وروى أبو يوسف عن العلاء بن السائب عن أبي امامة قال قلت لابن عمر اني رجل أكرى الابل الى مكة افيجزى من حجتي قال الست تلبي فتقف وترمي الجمار قلت بلى قال سأل رجل رسول الله ﷺ عن مثل ما سألتني فلم يجبه حتى أنزل الله هذه الآية (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) فقال عليه السلام انتم حاج وقال عمرو بن دينار قال ابن عباس كانت ذو المجاز وعكاظ متجراً للناس في الجاهلية فلما كان الاسلام تركوا حتى نزلت (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) في مواسم الحج وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال اتاني رجل فقال اني آجرت نفسي من قوم على ان اخدمهم ويحجون بي فهل لي من حج فقال ابن عباس هذا من الذين قال الله تعالى (لهم نصيب مما كسبوا) وروى نحو ذلك عن جماعة من التابعين منهم الحسن وعطاء ومجاهد وقتادة ولا نعلم احداً روى عنه خلاف ذلك الا شيأ رواه سفيان الثوري عن عبد الكريم عن سعيد ابن جبير قال سأله رجل اعرابي فقال اني اكرى ابلي وانا اريد الحج أفيجزيني قال لا ولا كرامة وهذا قول شاذ خلاف ما عليه الجمهور وخلاف ظاهر الكتاب في قوله (ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم) فهذا في شأن الحاج لان أول الخطاب فيهم وسائر ظواهر الآي المبيحة لذلك دالة على مثل ما دلت عليه هذه الآية نحو قوله (وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله) وقوله (واذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر) الى قوله (ليشهدوا منافع لهم) ولم يخصص شيأ من

المنافع دون غيرها فهو عام فى جميعها من منافع الدنيا والآخرة وقال تعالى (واحل الله البيع وحرم الربا) ولم يخصص منه حال الحج وجميع ذلك يدل على أن الحج لا يمنع التجارة وعلى هذا امر الناس من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا فى مواسم منى ومكة فى أيام الحج والله أعلم

(باب الوقوف بعرفة)

قال الله تعالى (فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) قال أبو بكر قد دل ذلك على أن مناسك الحج الوقوف بعرفة وليس فى ظاهره دلالة على انه من فروضه فلما قال فى سياق الخطاب (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) ابان بذلك عن فرض الوقوف ولزومه وذلك لان امره بالافاضة مقتض للوجوب ولا تكون الافاضة فرضا الا والكون بها فرضا حتى يفيض منها اذ لا يتوصل الى الافاضة الا بكونه قبلها هناك * وقد اختلف فى تأويل قوله (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) فروى عن عائشة وابن عباس وعطاء والحسن ومجاهد وقتادة والسدى انه أراد الافاضة من عرفة قالوا وذلك لان قريشا ومن دان دينها يقال لهم الحمس كانوا يقفون بالمزدلفة ويقف سائر العرب بعرفات فلما جاء الاسلام أنزل الله تعالى على نبيه (ثم افيضوا من حيث أفاض الناس) فامر رسول الله ﷺ قريشا ومن دان دينها ان يأتوا عرفات فيقفوا بها مع الناس ويفيضوا من حيث افاض الناس وحكى عن الضحاك انه اراد به الوقوف بالمزدلفة وان يفيضوا من حيث افاض ابراهيم عليه السلام وقيل انه انما قال (الناس) واراد ابراهيم وحده كما قال تعالى (الذين قال لهم الناس) وكان رجلا واحداً ولان ابراهيم عليه السلام لما كان الامام المقتدى به سماه الله تعالى امة كان بمنزلة الامة التى تتبع سنته جاز اطلاق اسم الناس والمراد به هو وحده والتأويل الاول هو الصحيح لاتفاق السلف عليه والضحاك لا يزاحم به هؤلاء فهو قول شاذ وانما ذكر الناس هاهنا وامر قريشا بالافاضة من حيث افاض الناس لانهم كانوا اعظم الناس وكانت قريش ومن دان دينها قليلة بالاضافة اليهم فلذلك قال (من حيث افاض الناس) * فان قيل لما قال (فاذا افضتم من عرفات) ثم عقب ذلك بقوله (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) وثم يقتضى الترتيب لا محالة علمنا ان هذه الافاضة هى بعد الافاضة من عرفات وليس بعدها افاضة الا من المزدلفة وهى المشعر الحرام فكان حمله على ذلك أولى منه على الافاضة من عرفة

ولان الافاضة من عرفة قد تقدم ذكرها فلا وجه لاعادتها * قيل له ان قوله تعالى (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) عائد الى أول الكلام وهو الخطاب بذكر الحج وتعليم مناسكه وافعاله فكانه قال يا أيها المأمورون بالحج من قريش بعد ما تقدم ذكرنا له افيضوا من حيث افاض الناس فيكون ذلك راجعا الى صلة خطاب المامورين وهو كقوله تعالى (ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذى احسن) والمعنى بعد ما ذكرنا لكم اخبرناكم انا آتينا موسى الكتاب تماما على الذى احسن ويجوز أن يكون ثم بمعنى الواو فيكون تقديره وافيضوا من حيث افاض الناس كما قال تعالى (ثم كان من الذين آمنوا) معناه وكان من الذين آمنوا وقوله (ثم الله شهيد على ما تفعلون) معناه والله شهيد فاذا كان ذلك سائغا فى اللغة ثم روى عن السلف ما ذكرنا لم يجز العدول عنه الى غيره واما قولك ان ذكر عرفات قد تقدم فى قوله (فاذا افضتم من عرفات) فلا يكون لقوله (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) وجه فليس كذلك لان قوله (فاذا افضتم من عرفات) لا دلالة فيه على ايجاب الوقوف وقوله (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) هو امر لمن لم يكن يقف بعرفة من قريش فقد افاد به من ايجاب الوقوف ما لم يتضمنه قوله (فاذا افضتم من عرفات) اذ لا دلالة فى قوله (فاذا افضتم من عرفات) على فرض الوقوف ومع ذلك فلو اقتصر على قوله (فاذا افضتم من عرفات) لكان جائزاً ان يظن ظان انه خطاب لمن كان يقف بها دون من لم يكن يرى الوقوف بها فيكون التاركون للوقوف على جملة امرهم فى الوقوف بالمزدلفة دون عرفات فابطل ظن الظان لذلك بقوله (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) * واتفقت الامة مع ذلك على ان تارك الوقوف بعرفة لا حج له ونقلته عن النبى عليه السلام قولا وعملا وروى بكير بن عطاء عن عبد الرحمن بن يعمر الديلى قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف الحج قال الحج يوم عرفة من جاء عرفة ليلة جمع قبل الصبح او يوم جمع فقد تم حجه وروى الشعبى عن عروة بن مضرس الطائى عن النبى ﷺ انه قال بالمزدلفة من صلى معنا هذه الصلوة ووقف معنا هذا الموقف وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلا أو نهاراً فقد تم حجه وقضى تفثه وقد روى عن ابن عباس وابن عمر وابن الزبير وجابر اذا وقف قبل طلوع الفجر فقد تم حجه والفقهاء مجمعون على ذلك وقد اختلف الفقهاء فيمن لم يقف بعرفة ليلا فقال سائرهم اذا وقف نهاراً فقد تم حجه وان دفع منها قبل غروب الشمس فعليه دم عند اصحابنا ان لم يرجع قبل الامام وقال مالك بن انس ان لم يرجع حتى طلع الفجر بطل حجه واصحابه يزعمون انه

قال ذلك لان مذهبه ان فرض الوقوف بالليل دون النهار وان الوقوف نهاراً غير مفروض انما هو مسنون وروى عن ابن الزبير ان من دفع من عرفات قبل غروب الشمس فسد حجه * والدليل على صحة القول الاول قوله عليه السلام فى حديث عروة بن مضرس وافاض من عرفة قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه وقضى تفثه فحكم بصحة حجه واتمامه بوقوفه فى احد الوقتين من ليل أو نهار . ويدل عليه ايضا قوله تعالى (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) وحيث اسم للموضع وهو عرفات فكان بمنزلة قوله افيضوا من عرفات ولم يخصصه بليل ولا نهار وليس فيه ذكر للوقت فاقتضى ذلك جوازه فى أي وقت وقف فيه ويدل عليه من جهة النظر انا وجدنا سائر المناسك ابتداؤها بالنهار وانما يدخل فيه الليل تبعا ولم نجد شيأ منها يختص بالليل حتى لا يصح فعله فى غيره فقول من جعل فرض الوقوف بالليل خارج عن الاصول الاترى أن طواف الزيارة والوقوف بالمزدلفة والرمى والذبح والحلق كل ذلك مفعول بالنهار وانما يفعل بالليل على انه يؤخر عن وقته على وجه التبع للنهار فوجب أن يكون ذلك حكم الوقوف بعرفة . وايضا فقد نقلت الامة وقوف النبى عليه السلام نهاراً الى يومنا هذا وانه دفع منها عند سقوط الفرض وهذا يدل على أن وقت الوقوف هو النهار ووقت الغروب هو الدفع فاستحال أن يكون الدفع هو وقت الفرض ووقت الوقوف لا يكون وقتا للفرض . وايضاً لما قيل يوم عرفة ونقلت هذه التسمية عن النبى عليه السلام فى اخبار كثيرة منها ان الله تعالى يباهى ملائكته يوم عرفة ومنها ان صيام يوم عرفة يعدل صيام سنة ولذلك اطلقت الامة ذلك عليه دل على ان النهار وقت الفرض فيه وان الوقوف ليلا انما يفعله من وقف فاتنا الاترى انه لما قيل يوم الجمعة ويوم الاضحى ويوم الفطر كانت هذه الافعال واقعة فى هذه الايام نهارا ولذلك اضيفت اليها فدل ذلك على ان فرض الوقوف يوم عرفة وانه يفعل ليلا على وجه القضاء لما فاته كما يرمى الجمار ليلا على وجه القضاء لما فاته نهارا وكذلك الطواف والذبح والحلق * واختلف فى موضع الوقوف فروى جبير بن مطعم ان النبى عليه السلام قال كل عرفات موقف وارفعوا عن عرنة وكل مزدلفة موقف وارفعوا عن محسر وروى جابر عن النبى عليه السلام انه قال كل عرفة موقف وقال ابن عباس ارتفعوا عن وادى عرنة والمنبر عن مسيله فما فوق ذلك موقف ولم يختلف رواة الاخبار ان النبى عليه السلام دفع من عرفة بعد غروب الشمس وقد روى ان أهل الجاهلية كانوا يدفعون منها اذا صارت الشمس على رؤس الجبال كأنها عمائم الرجال فى وجوههم وانهم

كانوا

كانوا يدفعون من المزدلفة بعد طلوع الشمس فخالفهم النبي عليه السلام ودفع من عرفات بعد الغروب ومن المزدلفة قبل الطلوع وروى سلمة بن كهيل عن الحسن العرني عن ابن عباس قال خطب رسول الله ﷺ الناس يوم عرفة فقال يا أيها الناس ليس البر في ايجاب الخيل ولا في ايضاع الابل ولكن سيراً حسناً جميلا ولا توطئوا ضعيفا ولا تؤذوا مسلما وروى هشام بن عروة عن أبيه عن اسامة بن زيد قال كان سير نامع رسول الله ﷺ حين يدفع من عرفات العنق غير انه كان اذا وجد فجوة نص والله أعلم

(باب الوقوف بجمع)

قال الله تعالى (فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) ولم يختلف أهل العلم ان المشعر الحرام هو المزدلفة وتسمى جمعا فمن الناس من يقول ان هذا الذكر هو صلوة المغرب والعشاء اللتين يجمع بينهما بالمزدلفة والذكر الثاني في قوله (واذكروه كما هداكم) هو الذكر المفعول عند الوقوف بالمزدلفة غداة جمع فيكون الذكر الاول غير الثاني والصلوة تسمى ذكرا قال النبي عليه السلام من نام عن صلوة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا عند ذلك قوله تعالى (واقم الصلوة لذكرى) فسمى الصلوة ذكراً فعلى هذا قد اقتضت الآية تاخير صلوة المغرب الى ان تجمع مع العشاء بالمزدلفة وروى اسامة بن زيد وكان رديف رسول الله ﷺ من عرفات الى المزدلفة انه قال للنبي عليه السلام في طريق المزدلفة الصلوة فقال الصلوة امامك فلما اتى المزدلفة صلاها مع العشاء الآخرة والاخبار عن النبي عليه السلام متواترة في جمع النبي عليه السلام بين المغرب والعشاء بالمزدلفة. وقد اختلف فيمن صلى المغرب قبل أن يأتي المزدلفة فقال أبو حنيفة ومحمد لا تجزيه وقال ابو يوسف تجزيه. وظاهر قوله تعالى (فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) اذا كان المراد به الصلوة يمنع جوازها قبله وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة امامك وحمله على ذلك اولى من حمله على الذكر المفعول في حال الوقوف بجمع لان قوله تعالى (واذكروه كما هداكم) هو الذكر في موقف جمع فواجب ان نحمل الذكر الاول على الصلوة حتى نكون قد وفينا كل واحد من الذكرين حظه من الفائدة ولا يكون تكرارا وأيضا فان قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) هو أمر يقتضي الايجاب والذكر المفعول بجمع ليس بواجب عند الجميع ومتى حمل على فعل صلوة المغرب بجمع كان محمولا على مقتضاه من الوجوب فوجب حمله عليه * وقد اختلف أهل العلم في الوقوف بالمزدلفة * هل هو من فروض الحج أم لا فقال

قائلون هو من فروض الحج ومن فاته فلا حج له كمن فاته الوقوف بعرفة وقال جمهور
أهل العلم حجه تام ولا يفسده ترك الوقوف بالمزدلفة واحتج من لم يجعله من فروضه
بما روى عن النبي عليه السلام فى حديث عبد الرحمن بن يعمر الديلى عن النبي عليه السلام
انه قال الحج عرفة فمن وقف قبل أن يطلع الفجر فقد تم حجه وقال فى بعض الاخبار من
أدرك عرفة فقد أدرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج فحكم بصحة حجه بادراك
عرفة ولم يشترط معه الوقوف بجمع ويدل عليه ما روى ابن عباس وابن عمر ونقله
الناس قائلين له أن النبي عليه السلام قدم ضعفة أهله بليل وفى بعض الاخبار ضعفة الناس
من المزدلفة ليلا وقال لهم لا ترموا جمرة العقبة حتى تطلع الشمس فلو كان الوقوف بها
فرضا لما رخص لهم فى تركه للضعف كما لا يرخص فى الوقوف بعرفة لاجل الضعف فان
قيل لانهم كانوا وقفوا ليلا وهو وقت الوقوف بها وروى سالم بن عمر وهو أحد
من روى حديث تقديم ضعفة الناس من المزدلفة فكان يقدم ضعفة أهله من المزدلفة
فيقفون عند المشعر الحرام بليل فيذكرون ما بدا لهم ثم يدفعون قيل له وقت الوقوف
بها بعد طلوع الفجر وقد نقل الناس وقوف النبي عليه السلام بها بعد طلوع الفجر ولم
يأمر النبي عليه السلام ضعفة أهله بالوقوف حين عجلهم منها ليلا ولو كان ذلك وقت
الوقوف لامرهم به ولم يرخص لهم فى تركه مع امكانه من غير عذر وما روى عن ابن عمر
فانما هو من فعله ليس عن النبي عليه السلام ولم يقل ابن عمر ايضا ان هذا وقت الوقوف
وانما كان ذلك على وجه الاستحباب للذكر قبل الرجوع الى منى ويدل على ان وقت
الوقوف بعد طلوع الفجر انا وجدنا سائر أفعال المناسك انما وقتها بالنهار والليل يدخل
فيه على وجه التبع على ما بينا واحتج من جعل الوقوف بها فرضا بظاهر قوله تعالى (فاذا
أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) فظاهره يقتضى الوجوب
ويحتجون ايضا بحديث مطرف بن طريف عن الشعبي عن عروة بن مضرس عن النبي
عليه السلام قال من ادرك جمعا والامام واقف فوقف مع الامام ثم افاض مع الناس فقد
ادرك الحج ومن لم يدرك فلا حج له وبما روى يعلى بن عبيد قال حدثنا سفيان عن
بكير بن عطاء عن عبد الرحمن بن يعمر الديلى قال رأيت رسول الله ﷺ واقفا بعرفات
فاقبل ناس من أهل نجد فسألوه عن الحج فقال الحج يوم عرفة ومن أدرك جمعا
قبل الصبح فقد أدرك الحج فاما قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) فلا دلالة
فيه على ما ذكروا وذلك لانه امر بالذكر وقد اتفق الجميع على ان الذكر هناك غير
مفروض فان تركه لا يوجب نقصا فى الحج وليس للوقوف ذكر فى الآية فسقط

الاحتجاج

الاحتجاج به ومع ذلك فقد بينا أن المراد بهذا الذكر هو فعل صلوة المغرب هناك واما حديث مطرف بن طريف عن الشعبي فانه قد رواه خمسة من الرواة غير مطرف منهم زكريا ابن أبي زائدة وعبد الله بن ابي السفر وسيار وغيرهم عن الشعبي عن عروة عن النبي عليه السلام ذكروا فيه انه عليه السلام قال من صلى معنا هذه الصلوة ووقف معنا هذا الموقف وافاض قبل ذلك من عرفة ليلا أو نهارا فقد تم حجه وقضى تفثه ولم يذكر منهم احد انه قال فلا حج له ومع ذلك فقد اتفقوا ان ترك الصلوة هناك لا يفسد الحج وقد ذكرها النبي ﷺ فكذلك الوقوف وقوله فلا حج له يحتمل أن يريد به نفي الفضل لا نفي الاصل كما قال عليه السلام لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه وكما روى عمر من قدم ثقله فلا حج له وأما حديث عبد الرحمن بن يعمر الديلي عن النبي صلى الله عليه وسلم فانه قد روى هذا الحديث محمد بن كثير عن سفيان عن بكير بن عطاء عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي عن النبي ﷺ وقال فيه من وقف قبل ان يطلع الفجر فقد تم حجه فعلمنا أن المراد بذلك الوقوف بعرفة في شرط ادراك الحج وان رواية من روى من ادرك جمعا قبل الصبح وهم وكيف لا يكون وهما وقد نقلت الامة عن النبي ﷺ وقوفه بها بعد طلوع الفجر ولم يرو عنه انه امر أحدا بالوقوف بها ليلا ومع ذلك فقد عارضته الاخبار الصحيحة التي رويت من قوله من صلى معنا هذه الصلوة ثم وقف معنا هذا الموقف وسائر اخبار عبد الرحمن بن يعمر انه قال من ادرك عرفة فقد أدرك الحج وقد تم حجه ومن فاته عرفة فقد فاته الحج وذلك ينفي رواية من شرط معه الوقوف بالمزدلفة واظن الاصم وابن علية القائلين بهذه المقالة * واحتجوا فيه من طريق النظر بانه لما كان في الحج وقوفان واتفقنا على فرضية احدهما وهو الوقوف بعرفة وجب ان يكون الآخر فرضا لان الله عز وجل ذكرهما في القرآن كما انه لما ذكر الركوع والسجود كانا فرضين في الصلوة فيقال له اما قولك انهما لما كانا مذكورين في القرآن كانا فرضين فانه غلط فاحش لانه يقتضي ان يكون كل مذكور في القرآن فرضا وهذا خلف من القول وعلى ان الله تعالى لم يذكر الوقوف وانما قال (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) والذكر ليس بمفروض عند الجميع فكيف يكون الوقوف فرضا فالاحتجاج به من هذا الوجه ساقط فان كان اوجبه قياسا على الوقوف بعرفة فانه يطالب بالدلالة على صحة العلة الموجبة لهذا القياس وذلك معدوم ويقال له أليس قد طاف النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة وسعى ثم طاف ايضا يوم النحر وطاف للصدر وامر به فهل وجب ان يكون لهذا الطواف كله حكم واحد في باب الايجاب فاذا جاز ان يكون بعض الطواف ندبا وبعضه واجبا

فما ينكر ان يكون حكم الوقوف كذلك فيكون بعضه ندبا و بعضه واجباً * قوله تعالى (فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم) قضاء المناسك هو فعلها على تمام ومثله قوله (فاذا قضيتم الصلوة فاذكروا الله قياما وقعوداً) وقوله (فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض) ومنه قوله عليه السلام فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا يعنى افعلوا على التمام * وقوله (فاذكروا الله كذكركم آباءكم) قد قيل فيه وجهان احدهما الاذكار المفعولة فى سائر احوال المناسك كقوله (اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة) وهو مأمور به قبل الطلاق على مجرى قولهم اذا حججت فطف بالبيت واذا احرمت فاغتسل واذا صليت فتوضأ وقوله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم) وانما هو قبل الصلوة وكذلك (فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله) جائز ان يريد الاذكار المسنونة بعرفات والمزدلفة وعند الرمى والطواف وقيل فيه ان أهل الجاهلية كانوا يقفون عند قضاء المناسك فيذكرون مآثرهم ومفاخر آبائهم فابدلهم الله به ذكره و شكره على نعمه والثناء عليه فقال النبى صلى الله عليه وسلم بعرفات ان الله قد اذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء الناس من آدم وادم من تراب لا فضل لعربى على عجمى الا بالتقوى ثم تلا (يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله اتقاكم) فكان خروج الكلام على حال لاهل الجاهلية فى ذكرهم آباءهم والله أعلم

(باب ايام منى والنفر فيها)

قال الله عز وجل (واذكروا الله فى ايام معدودات فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه) قال ابو بكر روى سفيان و شعبة عن بكير بن عطاء عن عبد الرحمن بن يعمر الديلى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايام منى ثلثة ايام التشريق فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه واتفق أهل العلم على ان قوله بيان لمراد الآية فى قوله (ايام معدودات) ولا خلاف بين أهل العلم ان المعدودات ايام التشريق وقد روى ذلك عن على وعمر وابن عباس وابن عمر وغيرهم الاشىء رواه ابن ابى ليلى عن المنهال عن زر عن على قال المعدودات يوم النحر ويومان بعده اذبح فى ايها شئت وقد قيل ان هذا وهم والصحيح عن على انه قال ذلك فى المعلومات وظاهر الآية ينفى ذلك ايضا لانه قال (فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه) وذلك لا يتعلق بالنحر وانما يتعلق برمى الجمار والمفعول فى ايام التشريق * واما المعلومات فقد روى عن على وابن عمر ان المعلومات يوم النحر

ويومان بعده واذبح فى ايهاشئت قال ابن عمر المعدودات ايام التشريق وقال سعيد بن جبير عن ابن عباس المعلومات العشر والمعدودات ايام التشريق وقد روى ابن ابى ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس المعلومات يوم النحر وثلثة ايام بعده ايام التشريق والمعدودات يوم النحر وثلثة ايام بعده التشريق وروى عبد الله بن موسى اخبرنا عمارة بن ذكوان عن مجاهد عن ابن عباس قال المعدودات ايام العشر والمعلومات ايام النحر فقوله المعدودات انها ايام العشر لاشك فى انه خطأ ولم يقل به احد وهو خلاف الكتاب قال الله تعالى (فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه) وليس فى العشر حكم يتعلق بيومين دون الثلاث وقد روى عن ابن عباس باسناد صحيح ان المعلومات العشر والمعدودات ايام التشريق وهو قول الجمهور من التابعين منهم الحسن ومجاهد وعطاء والضحاك وابراهيم فى آخرين منهم وقد روى عن ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد ان المعلومات العشر والمعدودات ايام التشريق وذكر الطحاوى عن شيخه احمد بن ابى عمران عن بشر بن الوليد قال كتب أبو العباس الطوسى الى أبى يوسف يسأله عن الايام المعلومات فاملى على أبو يوسف جواب كتابه اختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فروى عن على وابن عمر انها أيام النحر والى ذلك اذهب لانه قال (على مارزقهم من بهيمة الانعام) وذكر شيخنا أبو الحسن الكرخى عن احمد القارى عن محمد عن أبى حنيفة ان المعلومات العشر وعن محمد انها أيام النحر الثلاثة يوم الاضحى ويومان بعده * قال أبو بكر فحصل من رواية احمد القارى عن محمد ورواية بشر بن الوليد عن أبى يوسف ان المعلومات يوم النحر ويومان بعده ولم تختلف عن أبى حنيفة ان المعلومات أيام العشر والمعدودات أيام التشريق وهو قول ابن عباس المشهور وقوله تعالى (على مارزقهم من بهيمة الانعام) لادلالة فيه على أن المراد أيام النحر لاحتماله أن يريد لما رزقهم من بهيمة الانعام كقوله (ولتكبروا الله على ماهداكم) والمعنى لما هداكم وأيضا يحتمل أن يريد بها أيام العشر لان فيها يوم النحر وفيه الذبح ويكون بتكرار السنين عليه أياما وذكر أهل اللغة أن المعدودات منفصلة عن المعلومات بدلالة اللفظ على افتراقهما فى باب العدد وذلك لان وصفها بالمعدودات دلالة التقليل كقوله تعالى (بخس دراهم معدودة) وانما يوصف بالعدد اذا اريد به التقليل لانه يكون نقيض كثرة فهو كقولك قليل وكثير فعرفت المعدودات بالتقليل وقيل للاخرى معلومات فعرفت بالشهرة لانها عشرة ولم يختلف أهل العلم أن أيام منى ثلاثة يوم النحر وبعد أن للحاج أن يتعجل فى اليوم الثانى منها اذا رمى الجمار وينفر وأن له أن يتأخر الى اليوم

الثالث حتى يرمى الجمار فيه ثم ينفر واختلف فيمن لم ينفر حتى غابت الشمس من اليوم الثانى فروى عن عمر وابن عمر وجابر بن زيد والحسن وابراهيم انه اذا غابت الشمس من اليوم الثانى قبل ان ينفر فلا ينفر حتى يرمى الجمار من الغد وروى عن الحسن البصرى ان له ان ينفر فى اليوم الثانى اذا رمى وقت الظهر كله فان ادركته صلوة العصر بمنى فليس له ان ينفر الى اليوم الثالث وقال اصحابنا انه اذا لم ينفر حتى غابت الشمس فلا ينبغى له ان ينفر حتى يرمى جمرة اليوم الثالث ولا يلزمه ذلك الا ان يصبح بمنى فحينئذ يلزمه رمى اليوم الثالث ولا يجوز تركه ولا نعلم خلافا بين الفقهاء ان من اقام بمنى الى اليوم الثالث انه لا يجوز له النفر حتى يرمى وانما قالوا انه لا يلزمه رمى اليوم الثالث باقامته بمنى الى ان يمسى من قبل ان الليلة التى تلى اليوم الثانى هى تابعة له حكمها حكمه وليس حكمها حكم الذى بعدها ألا ترى انه لو ترك الرمى فى اليوم الاول رماه فى ليلته ولم يكن مؤخرا له عن وقته لانه عليه السلام رخص للرعاة ان يرموا ليلا فكان حكم الليلة حكم اليوم الذى قبلها ولم يكن حكمها حكم الذى بعدها فلذلك قالوا ان اقامته فى اليوم الثانى بمنى الى ان يمسى بمنزلة اقامته بها نهارا واذا أقام حتى يصبح من اليوم الثالث لزمه الرمى بلا خلاف وهذا مما يستدل به على صحة قول ابى حنيفة فى تجويزه رمى اليوم الثالث قبل الزوال اذ قد صار وقتا للزوم الرمى ويستحيل ان يكون وقتا لوجوبه ثم لا يصح فعله فيه. واما قوله تعالى (فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى) فانه قد قيل فيه وجهان احدهما فلا اثم عليه لتكفير سيئاته وذنوبه بالحج المبرور وروى نحوه عن عبد الله ابن مسعود ومثله ماروى عن النبى عليه السلام انه قال من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته امه والوجه الثانى انه لا مأثم عليه فى التعجيل وروى نحوه عن الحسن وغيره وقال (من تاخر فلا اثم عليه) لانه مباح له التاخير. وقوله (لمن اتقى) يحتمل لمن اتقى مانهى الله عنه فى الاحرام بقوله (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج) وان لم يتق فغير موعود بالثواب. قوله تعالى (ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا) الآية. قال ابو بكر فيه تحذير من الاغترار بظاهر القول ومايبديه من حلاوة المنطق والاجتهاد فى تأكيد مايظهره فاخبر الله تعالى ان من الناس من يظهر بلسانه مايعجبك ظاهره (ويشهد الله على مافى قلبه) وهذه صفة المنافقين مثل قوله تعالى (قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون اتخذوا ايمانهم جنة) وقوله (واذا رأيتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم) فاعلم الله تعالى نبيه ضمائرهم لئلا يغتر بظاهر اقوالهم وجعله عبرة لنا فى امثالهم لئلا نتكل على ظاهر

امور الناس وما يبدونه من انفسهم وفيه الامر بالاحتياط فيما يتعلق بامثالهم من امور الدين والدنيا فلا نقتصر فيما امرنا بائتمان الناس عليه من امر الدين والدنيا على ظاهر حال الانسان دون البحث عنه. وفيه دليل على ان عليه استبراء حال من يراد للقضاء والشهادة والفتيا والامامة وما جرى مجرى ذلك في ان لا يقبل منهم ظاهرهم حتى يسئل ويبحث عنهم اذ قد حذرنا الله تعالى امثالهم في توليتهم على امور المسلمين ألا ترى انه عقبه بقوله (واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل) فكان ذكر التولى في هذا الموضع اعلاما لنا انه غير جائز الاقتصار على ظاهر ما يظهره دون الاستبراء لحاله من غير جهته. قوله تعالى (وهو الد الخصام) هو وصف له بالمبالغة في شدة الخصومة والقتل للخصم بها عن حقه واحالته الى جانبه ويقال لده عن كذا اذا حبسه وعلى هذا المعنى قال النبي عليه السلام انكم تختصمون الى ولعل بعضكم يكون الحن بحجته من بعض وانما اقضى بما اسمع فمن قضيت له من حق اخيه بشيء فانما اقطع له قطعة من النار فكان معنى قوله (وهو الد الخصام) انه اشد المخاصمين خصومة.

وقوله (والله لا يحب الفساد) نص على بطلان مذهب اهل الاجبار لان ما لا يحبه الله فهو لا يريده وما يريده فهو لا يحبه فاخبر الله تعالى في هذه الآية انه لا يحب الفساد وهذا يوجب ان لا يفعل الفساد لانه لو فعله لكان مريداً له ومحبا له وهو مثل قوله (وما الله يريد ظلما للعباد) فنفى عن نفسه فعل الظلم لانه لو فعله لكان مريدا له لاستحالة ان يفعل ما لا يريد ويدل على ان محبته لكون الفعل هي ارادته له انه غير جائز ان يحب كونه ولا يريد ان يكون بل يكره ان يكون وهذا هو التناقض كما لو قال يريد الفعل ويكرهه لكان مناقضا مختلا في كلامه ويدل عليه قوله تعالى (ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم) والمعنى ان الذين يريدون فدل على ان المحبة هي الارادة وقد روى عن النبي عليه السلام انه قال ان الله احب لكم ثلاثا وكره لكم ثلاثا احب لكم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيأ وان تناصحوا من ولاه الله امركم وكره لكم القيل والقال وكثرة السؤال واضاعة المال فجعل الكراهة في مقابلة المحبة فدل ان ما اراده فقد احبه كما ان ما كرهه فلم يرده اذ كانت الكراهة في مقابلة الارادة كما هي في مقابلة المحبة فلما كانت الكراهة نقيضا لكل واحدة من الارادة والمحبة دل على انهما سواء. قوله تعالى (فاعلموا ان الله عزيز حكيم) فان العزيز هو المنيع القادر على ان يمنع ولا يمنع لان اصل العزة الامتناع ومنه يقال ارض عزاز اذا كانت ممتنعة بالشدة والصعوبة واما الحكيم فانه يطلق في صفة الله تعالى على معنيين احدهما العالم اذا اريد به ذلك جاز ان يقال لم يزل

حكيما والمعنى الآخر من الفعل المتقن المحكم واذا اريد به ذلك لم يجز ان يقال لم يزل حكيما كما لا يجوز ان يقال لم يزل فاعلا فوصفه لنفسه بانه حكيم يدل على انه لا يفعل الظلم والسفه والقبائح ولا يريدها لان من كان كذلك فليس بحكيم عند جميع اهل العقل وفيه دليل على بطلان قول اهل الجبر. وقوله تعالى (هل ينظرون الا ان يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة) هذا من المتشابه الذى امرنا الله برده الى المحكم فى قوله (هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه) وانما كان متشابها لاحتماله حقيقة اللفظ واتيان الله واحتماله ان يريد امر الله ودليل آياته كقوله فى موضع آخر (هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او يأتى ربك او يأتى بعض ايات ربك) فجميع هذه الآيات المتشابهة محمولة على ما بينه فى قوله (او يأتى ربك) لان الله تعالى لا يجوز عليه الاتيان ولا المجيء ولا الانتقال ولا الزوال لان ذلك من صفات الاجسام ودلالات الحدث وقال تعالى فى آية محكمة (ليس كمثله شيء) وجعل ابراهيم عليه السلام ماشهده من حركات النجوم وانتقالها دليلا على حدثها واحتج به على قومه فقال الله عز وجل (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) يعنى فى حدث الكواكب والاجسام تعالى الله عن قول المشبهة علوا كبيراً * فان قيل فهل يجوز ان يقال جاء ربك بمعنى جاء كتابه أو جاء رسوله أو ماجرى مجرى ذلك * قيل له هذا مجاز والمجاز لا يستعمل الا فى موضع يقوم الدليل عليه وقد قال تعالى (واسئل القرية التى كنا فيها) وهو يريد أهل القرية وقال (ان الذين يؤذون الله ورسوله) وهو يعنى أولياء الله والمجاز انما يستعمل فى الموضع الذى يقوم الدليل على استعماله فيه أو فيما لا يشتبه معناه على السامع * وقوله عز وجل (والى الله ترجع الامور) فيه وجهان احدهما انه لما كانت الامور كلها قبل ان يملك العباد شيأ منها له خاصة ثم ملكهم كثيراً من الامور ثم تكون الامور كلها فى الآخرة اليه دون خلقه جاز ان يقول ترجع اليه الامور والمعنى الآخر ان يكون بمعنى قوله (ألا الى الله تصير الامور) يعنى انه لا يملكها غيره لا على انها لم تكن اليه ثم صارت اليه لكن على انه لا يملكها احد سواه كما قال لبيد

وما المرء الا كالشهاب وضوئه * يحور رماداً بعد اذ هو ساطع

وانما عنى على انه يصير رماداً لا على انه كان رماداً مرة ثم رجع الى ما كان قوله تعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين) الآية قيل فيه انهم كانوا أمة واحدة على الكفر وان كانوا مختلفين فى مذاهبهم وجائز ان يكون فيهم مسلمون الا انهم قليلون فى نفسهم

وجائز اذا كان كذلك اطلاق اسم الامة على الجماعة لا نصرافه الى الاعم الا كثر وقال قتادة والضحاك كانوا أمة واحدة على الحق فاختلفوا وقوله (فهدى الله الذين آمنوا لما أختلفوا فيه من الحق باذنه) فان عبد الله بن طاوس يروى عن أبيه عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نحن الآخرون السابقون يوم القيامة بيد أن كل أمة أوتوا الكتاب قبلنا واوتيناه من بعدهم فهذا يومهم الذى اختلفوا فيه فهدانا الله له ولليهود غدو للنصارى بعد غد وروى الاعمش عن أبى صالح عن أبى هريرة عن النبى عليه السلام نحوه الا أنه قال هدانا الله له يوم الجمعة لنا وغدا لليهود وبعد غد للنصارى ففى هذا الحديث أن المراد بقوله (فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه) هو يوم الجمعة وعموم اللفظ يقتضى سائر الحق الذى هدى له المؤمنون ويكون يوم الجمعة احدها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

(باب من يبدأ به فى النفقة عليه)

قال الله تعالى (يسئلونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين والاقربين) الآية فالسؤال واقع عن مقدار ما ينفق والجواب صدر عن القليل والكثير مع بيان من تصرف اليه النفقة فقال تعالى (قل ما أنفقتم من خير) فذاك يتناول القليل والكثير لشمول اسم الخير لجميع الانفاق الذى يطلب به وجه الله وبين فيمن تصرف اليه بقوله (فللوالدين والاقربين) ومن ذكر فى الآية وأن هؤلاء أولى من غيرهم ممن ليس هو فى منزلتهم بالقرب والفقر وقد بين فى آية أخرى ما يجب عليه فيه النفقة وهو قوله (ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو) فروى عن ابن عباس قال ما يفضل عن أهلك وقال قتادة العفو الفضل فاخبر فى هذه الآية أن النفقة فيما يفضل عن نفسه وأهله وعياله وعلى هذا المعنى قال عليه السلام خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وفى خبر آخر خير الصدقة ما ابقت غنى وابدأ بمن تعول فهذا موافق لقوله (ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو) وقد روى عن النبى عليه السلام أخبار فى التبدئة بالاقرب فالاقرب فى النفقة فنها حديث ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم اليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول أمك وأبوك وأختك وأخوك وأدناك فادناك وروى مثله ثعلبة بن زهدم وطارق عن النبى عليه السلام وقد دل ذلك على معنى الآية فى قوله (قل ما انفقتم من خير فللوالدين والاقربين) وانما المراد بها تقديم الاقرب فالاقرب فى الانفاق وروى عن الحسن البصرى أن الآية فى الزكوة والتطوع جميعا وأنها ثابتة

الحكم غير منسوخة عليه وقال السدى هى منسوخة بفرض الزكوة . قال أبو بكر هى ثابتة الحكم عامة فى الفرض والتطوع اما الفرض فلم يرد به الوالدين ولا الولد وان سفلوا لقيام الدلالة عليه وأما التطوع فهى عامة فى الجميع ومتى امكننا استعمالهما مع فرض الزكوة فغير جائز الحكم بنسخها وكذلك حكم سائر الآيات متى امكن الجمع بين جميعها فى احكامها من غير اثبات نسخ لها لم يجز لنا الحكم بنسخ شىء منها وليس يمتنع أن يكون المراد به النفقة على الوالدين والاقربين اذا كانوا محتاجين وذلك اذا كان الرجل غنيا لان قوله تعالى (قل العفو) قد دل على أن النفقة انما تجب عليه فيما يفضل فاذا كان هو وعياله محتاجين لا يفضل عنهم شىء فليس عليه نفقة . وقد دلت الآية على معان منها أن القليل والكثير من النفقة يستحق به الثواب على الله تعالى اذا اراد بها وجه الله وينتظم ذلك الصدقات من النوافل والفروض ومنها أن الاقرب فالاقرب أولى بذلك بقوله (فللوالدين والاقربين) مع بيان النبى عليه السلام لمراد الله بقوله ابدأ بمن تعول أمك وأباك وأختك وأخاك وأدناك فأدناك وفيه الدلالة على وجوب نفقة الوالدين والاقربين عليه فان قيل فينبغى أن يلزمه نفقة المساكين وابن السبيل وجميع من ذكر فى الآية * قيل له قد اقتضى ظاهرها ذلك وخصصنا بعضها من النفقة التى تستحقها الاقارب بدلالة وهم داخلون فى الزكوة والتطوع ، وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا سفيان عن مزاحم بن زفر عن مجاهد عن أبى هريرة قال دينار أعطيته فى سبيل الله ودينار أعطيته مسكينا ودينار أعطيته فى رقبة ودينار أنفقته على أهلك فان الدينار الذى أنفقته على أهلك أعظمها أجرا . وقد روى ذلك مرفوعا الى النبى عليه السلام حدثنا عبد الباقى قال حدثنا محمد بن يحيى المروزى قال حدثنا عاصم بن على قال حدثنا المسعودى عن مزاحم بن زفر عن مجاهد عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم نحوه وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا شعبة عن عدى بن ثابت عن عبد الله بن زيد عن ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم قال ان المسلم اذا انفق نفقة على اهله كانت له صدقة فهذه الآثار موافقة لمعنى قوله (ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو) وقد اختلف فى المراد به فقال ابن عباس وقتادة الفضل عن الغنى وقال الحسن وعطاء الوسط من غير اسراف وقال مجاهد اراد به الصدقة المفروضة * قال ابو بكر اذا كان العفو ما فضل فجائز ان يريد به الزكاة المفروضة فى انها لا تجب الا فيما فضل عن مقدار الحاجة وحصل به الغنى وكذلك سائر الصدقات

الواجبة

الواجبة ويجوز ان يريد به الصدقة التطوع فيتضمن ذلك الامر بالانفاق على نفسه وعياله والاقرب فالاقرب منه ثم بعد ذلك ما يفضل يصرفه الى الاجانب ويحتج به فى ان صدقة الفطر وسائر الصدقات لا تجب على الفقير اذ كان الله تعالى انما امرنا بالانفاق من العفو والفاضل عن الغنى *قوله تعالى (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) هذا يدل على فرض القتال لان قوله (كتب عليكم) بمعنى فرض عليكم كقوله (كتب عليكم الصيام) ثم لا يخلو القتال المذكور فى الآية من ان يرجع الى معهود قد عرفه المخاطبون اولم يرجع الى معهود لان الالف واللام تدخلان للجنس او للمعهود فان كان المراد قتالا قد عرفوه رجع الكلام اليه نحو قوله تعالى (وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة) وقوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم) فان كان كذلك فانما هو امر بقتال على وصف وهو ان نقاتل المشركين اذا قاتلونا فيكون حينئذ كلاما مبنيا على معهود قد علم حكمه مكرر ذكره تأكيدا وان لم يكن راجعا الى معهود فهو لا محالة مجمل مفتقر الى البيان وذلك انه معلوم عند وروده انه لم يأمرنا بقتال الناس كلهم فلا يصح اعتقاد العموم فيه وما لا يصح اعتقاد العموم فيه فهو مجمل مفتقر الى البيان وسنبين اختلاف أهل العلم فى فرض الجهاد وكيفيته عند مصيرنا الى قوله (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) ان شاء الله تعالى *وقوله (وهو كره لكم) معناه مكروه لكم اقيم فيه المصدر مقام المفعول كقولك فلان رضى اى مرضى وقوم تعالى (يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام) قد تضمنت هذه الآية تحريم القتال فى الشهر الحرام ونظيره فى الدلالة على مثله قوله (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) وقوله (ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا فى كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم) وحدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا حجاج عن الليث بن سعد قال حدثنى ابو الزبير عن جابر بن عبد الله قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو فى الشهر الحرام الا ان يغزى فاذا حضر ذلك اقام حتى ينسلخ وقد اختلف فى نسخ ذلك فقالت طائفة حكمه باق لم ينسخ وممن قال ذلك عطاء بن ابى رباح حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج قال قلت لعطاء ما لهم ان ذلك لم يكن يحل لهم ان يغزوا فى الشهر الحرام ثم غزوهم بعد فيه قال فحلف لى ما يحل للناس ان يغزوا فى الحرم ولا فى الشهر الحرام الا ان يقاتلوا قال وما نسخت * وروى سليمان بن يسار

وسعيد بن المسيب ان القتال جائز فى الشهر الحرام وهو قول فقهاء الامصار والاول منسوخ بقوله (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وقوله (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) الآية لانها نزلت بعد حظر القتال فى الشهر الحرام وقد اختلف فى السائلين عن ذلك من هم فقال الحسن وغيره ان الكفار سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك على جهة العيب للمسلمين باستحلالهم القتال فى الشهر الحرام وقال آخرون المسلمون سالوا عن ذلك ليعلموا كيف الحكم فيه وقيل انها نزلت على سبب وهو قتل واقد بن عبد الله عمرو بن الحضرمى مشركا فقال المشركون قد استحل محمد القتال فى الشهر الحرام وقد كان أهل الجاهلية يعتقدون تحريم القتال فى هذه الاشهر فاعلمهم الله تعالى بقاء حظر القتال فى الشهر الحرام وارى المشركين مناقصة باقامتهم على الكفر مع استعظامهم القتل فى الشهر الحرام مع ان الكفر اعظم الاجرام ومع اخراج أهل المسجد الحرام منه وهم المؤمنون لانهم اولى بالمسجد الحرام من الكفار لقوله (انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر) فاعلمهم الله ان الكفر بالله وبالمسجد الحرام وهو ان الله جعل المسجد للمؤمنين ولعبادتهم اياه فيه فجعلوه لاوثانهم ومنعوا المسلمين منه فكان ذلك كفرا بالمسجد الحرام واخرجوا اهله منه وهم المؤمنون لانهم اولى به من الكفار فاعلمهم الله ان الكفار مع هذه الاجرام اولى بالعيب من قتل رجل من المشركين فى الشهر الحرام

(باب تحريم الخمر)

قال الله تعالى (يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما) هذه الآية قد اقتضت تحريم الخمر لو لم يرد غيرها فى تحريمها لكانت كافية مغنية وذلك لقوله (قل فيهما اثم كبير) والاثم كله محرم بقوله تعالى (قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم) فاخبر ان الاثم محرم ولم يقتصر على اخباره بان فيها اثما حتى وصفه بانه كبير تأكيدا لحظرها * وقوله (ومنافع للناس) لا دلالة فيه على اباحتها لان المراد منافع الدنيا وان فى سائر المحرمات منافع لمرتكبيها فى دنياهم الا أن تلك المنافع لا تفى بضررها من العقاب المستحق بارتكابها فذكره لمنافعها غير دال على اباحتها لا سيما وقد اكد حظرها مع ذكر منافعها بقوله فى سياق الآية (واثمهما اكبر من نفعهما) يعنى ان ما يستحق بهما من العقاب اعظم من النفع العاجل الذى ينبغى منهما * ومما نزل فى شان الخمر

قوله تعالى(ياايها الذين آمنوا لاتقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون) وليس فى هذه الآية دلالة على تحريم مالم يسكر منها وفيها الدلالة على تحريم مايسكر منها لانه اذا كانت الصلاة فرضا نحن مامورون بفعلها فى أوقاتها فكل ماادى الى المنع منها فهو محظور فاذا كانت الصلاة ممنوعة فى حال السكر وكان شربها مؤديا الى ترك الصلاة كان محظورا لان فعل مايمنع من الفرض محظور * ومما نزل فى شأن الخمر مما لامساغ للتأويل فيه قوله تعالى(انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) الى قوله (فهل أنتم منتهون) فتضمنت هذه الآيات ذكر تحريمها من وجوه احدها قوله (رجس من عمل الشيطان) وذلك لايصح اطلاقه الافيما كان محظوراً محرماثم اكده بقوله (فاجتنبوه) وذلك أمر يقتضى لزوم اجتنابه ثم قال تعالى(فهل انتم منتهون) ومعناه فانتهوا * فان قيل ليس فى قوله تعالى(فيهما اثم كبير) دلالة على تحريم القليل منها لان مراد الآية مايلحق من المأثم بالسكر وترك الصلاة والمواثبة والقتال فاذا حصل المأثم بهذه الامور فقد وفينا ظاهر الآية مقتضاها من التحريم ولا دلالة فيه على تحريم القليل منها * قيل له معلوم ان فى مضمون قوله فيهما اثم كبير) ضمير شربها لان جسم الخمر هو فعل الله تعالى ولا مأثم فيها وانما المأثم مستحق بافعالنا فيها فاذا كان الشرب مضمرا كان تقديره فى شربها وفعل الميسر اثم كبير فيتناول ذلك شرب القليل منها والكثير كما لو حرمت الخمر لكان معقولا ان المراد به شربها والانتفاع بها فيقتضى ذلك تحريم قليلها وكثيرها * وقد روى فى ذلك حديث حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبدالله بن صالح عن معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله (يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير) قال الميسر هو القمار كان الرجل فى الجاهلية يخاطر على أهله وماله قال وقوله تعالى(لاتقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون) قال كانوا لا يشربونها عند الصلاة فاذا صلوا العشاء شربوها ثم ان ناسا من المسلمين شربوها فقاتل بعضهم بعضا وتكلموا بما لا يرضى الله عز وجل فانزل الله(انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) قال فالميسر القمار والانصاب الاوثان والازلام القداح كانوا يستقسمون بها . قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبدالرحمن ابن مهدى عن سفيان عن أبى اسحاق عن أبى ميسرة قال قال عمر اللهم بين لنا فى الخمر فنزلت (لاتقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون) فقال اللهم بين لنا فى الخمر فنزلت(قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما) فقال اللهم بين

لنا فى الخمر فنزلت (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) الى قوله (فهل انتم منتهون) فقال عمر انتهينا انها تذهب المال وتذهب العقل * قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا هشيم قال اخبرنا المغيرة عن أبى رزين قال شربت الخمر بعد الآية التى نزلت فى البقرة وبعد الآية التى فى النساء فكانوا يشربونها حتى تحضر الصلاة فاذا احضرت تركوها ثم حرمت فى المائدة فى قوله (فهل انتم منتهون) فانتهى القوم عنها فلم يعودوا فيها * فمن الناس من يظن ان قوله (قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس) لم يدل على التحريم لانه لوكان دالا لما شربوه ولما اقرهم النبى عليه‌السلام ولما سئل عمر البيان بعده وليس هذا كذلك عندنا وذلك لانه جائز أن يكونوا تاولوا فى قوله (ومنافع للناس) جواز استباحة منافعها فان الاثم مقصور على بعض الاحوال دون بعض فانما ذهبوا عن حكم الآية بالتأويل واما قوله انها لوكانت حراما لما اقرهم النبى صلى الله عليه وسلم على شربها فانه ليس فى شىء من الاخبار علم النبى صلى الله عليه وسلم بشربها ولا اقرارهم عليه بعد علمه واما سؤال عمر رضى الله عنه بيانا بعد نزول هذه الآية فلانه كان للتأويل فيه مساغ وقد علم هو وجه دلالتها على التحريم ولكنه سأل بيانا يزول معه احتمال التأويل فانزل الله تعالى (انما الخمر والميسر) الآية . ولم يختلف أهل النقل فى ان الخمر قد كانت مباحة فى أول الاسلام وان المسلمين قد كانوا يشربونها بالمدينة ويتبايعونها مع علم النبى صلى الله عليه وسلم بذلك واقرارهم عليه الى ان حرمها الله تعالى فمن الناس من يقول ان تحريمها على الاطلاق انما ورد فى قوله (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) الى قوله (فهل انتم منتهون) وقد كانت محرمة قبل ذلك فى بعض الاحوال وهى أوقات الصلاة بقوله (لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى) وان بعض منافعها قد كان مباحا وبعضها محظورا بقوله (قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس) الى ان اتم تحريمها بقوله (فاجتنبوه) وقوله (فهل انتم منتهون) وقد بينا ما يقتضيه ظاهر كل واحد من حكم الآيات من حكم التحريم . وقد اختلف فيما يتناوله اسم الخمر من الاشربة فقال الجمهور الاعظم من الفقهاء اسم الخمر فى الحقيقة يتناول النىء المشتد من ماء العنب وزعم فريق من أهل المدينة ومالك والشافعى ان كل ما اسكر كثيره من الاشربة فهو خمر والدليل على ان اسم الخمر مخصوص بالنىء المشتد من ماء العنب دون غيره وان غيره ان سمى بهذا الاسم فانما هو محمول عليه ومشبه به على وجه المجاز حديث أبى سعيد الخدرى قال أتى النبى صلى الله عليه وسلم بنشوان فقال له أشربت خمرا فقال ماشربتها منذ حرمها الله ورسوله قال فماذا شربت

قال الخليطين قال فحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم الخليطين فنفى الشارب اسم الخمر عن الخليطين بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكره عليه ولو كان ذلك يسمى خمرا من جهة لغة أو شرع لما اقره عليه اذ كان في نفي التسمية التي علق بها حكم نفي الحكم ومعلوم ان النبي ﷺ لا يقر أحدا على حظر مباح ولا على استباحة محظور وفي ذلك دليل على ان اسم الخمر منتف عن سائر الاشربة الا من النئ المشتد من ماء العنب لانه اذا كان الخليطان لا يسميان خمرا مع وجود قوة الاسكار منهما علمنا ان الاسم مقصور على ما وصفنا ويدل عليه ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن زكريا العلائي قال حدثنا العباس بن بكار قال حدثنا عبد الرحمن بن بشير العطفاني عن أبي اسحاق عن الحارث عن علي رضي الله عنه قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاشربة عام حجة الوداع فقال حرام الخمر بعينها والسكر من كل شراب قال عبد الباقي وحدثنا محمد ابن زكريا العلائي قال حدثنا شعيب بن واقد قال حدثنا قيس عن قطن عن منذر عن محمد ابن الحنفية عن علي عن النبي ﷺ نحوه وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين بن اسحاق قال حدثنا عياش بن الوليد قال حدثنا علي بن عباس قال حدثنا سعيد بن عمارة قال حدثنا الحارث بن النعمان قال سمعت انس بن مالك يحدث عن رسول الله ﷺ قال الخمر بعينها حرام والسكر من كل شراب وقد روى عبد الله بن شداد عن ابن عباس من قوله مثل ذلك وروى عنه ايضا مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم وقد حوى هذا الخبر معاني منها ان اسم الخمر مخصوص بشراب بعينه دون غيره وهو الذي لم يختلف في تسميته بها دون غيرها من ماء العنب وان غيرها من الاشربة غير مسمى بهذا الاسم لقوله والسكر من كل شراب وقد دل ايضا على ان المحرم من سائر الاشربة هو ما يحدث عنده السكر لولا ذلك لما اقتصر منها على السكر دون غيره ولما فصل بينها وبين الخمر في جهة التحريم ودل ايضا على ان تحريم الخمر حكم مقصور عليها غير متعد الى غيرها قياسا ولا استدلالا اذ علق حكم التحريم بعين الخمر دون معنى فيها سواها وذلك ينفي جواز القياس عليها لان كل أصل ساغ القياس عليه فليس الحكم المنصوص عليه مقصورا عليه ولا متعلقا به بعينه بل يكون الحكم منصوبا على بعض اوصافه مما هو موجود في فروعه فيكون الحكم تابعا للوصف جاريا معه في معلولاته * ومما يدل على ان سائر الاشربة المسكرة لا يتناولها اسم الخمر قوله صلى الله عليه وسلم في حديث أبي هريرة عنه الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنبة فقوله الخمر اسم للجنس لدخول الالف واللام عليه فاستوعب به جميع ما يسمى بهذا الاسم فلم يبق شيء من الاشربة يسمى به الا وقد استغرقه ذلك

فانتفى بذلك أن يكون مايخرج من غير هاتين الشجرتين يسمى خمرا ثم نظرنا فيما يخرج منهما هل جميع الخارج منهما مسمى باسم الخمر أم لا فلما اتفق الجميع على أن كل مايخرج منهما من الاشربة غير مسمى باسم الخمر لان العصير والدبس والخل ونحوه من هاتين الشجرتين ولا يسمى شيء منه خمرا علمنا ان مراده بعض الخارج من هاتين الشجرتين وذلك البعض غير مذكور فى الخبر فاحتجنا الى الاستدلال على مراده من غيره فى اثبات اسم الخمر للخارج منهما فسقط الاحتجاج به فى تحريم جميع الخارج منهما وتسميته باسم الخمر ويحتمل مع ذلك أن يكون مراده ان الخمر احدهما كقوله تعالى (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) و(يامعشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم) والمراد احدهما فكذلك جائز أن يكون المراد فى قوله الخمر من هاتين الشجرتين احدهما فان كان المراد هما جميعا فان ظاهر اللفظ يدل على أن المسمى بهذا الاسم هو أول شراب يصنع منهما لانه لما كان معلوما انه لم يرد بقوله من هاتين الشجرتين بعض كل واحدة منهما لاستحالة كون بعضها خمرا دل على أن المراد أول خارج منهما من الاشربة لان «من» يعتورها معان فى اللغة منها التبعيض ومنها الابتداء كقولك خرجت من الكوفة وهذا كتاب من فلان وماجرى مجرى ذلك فيكون معنى من فى هذا الموضع على ابتداء مايخرج منهما وذلك انما يتناول العصير المشتد والدبس السائل من النخل اذا اشتد ولذلك قال اصحابنا فيمن حلف لاياكل من هذه النخلة شيأ انه على رطبها وتمرها ودبسها لانهم حملوا من على ماذكرنا من الابتداء * قال أبو بكر ويدل على ماذكرنا من انتفاء اسم الخمر عن سائر الاشربة الا ماوصفنا ماروى عن ابن عمر انه قال لقد حرمت الخمر يوم حرمت ومابالمدينة يومئذ منها شيء وابن عمر رجل من أهل اللغة ومعلوم انه قد كان بالمدينة السكر وسائر الانبذة المتخذة من التمر لان تلك كانت اشربتهم ولذلك قال جابر بن عبد الله نزل تحريم الخمر ومايشرب الناس يومئذ الا البسر والتمر وقال انس بن مالك كنت ساقى عمومتى من الانصار حين نزل تحريم الخمر فكان شرابهم يومئذ الفضيخ فلما سمعوا اراقوها فلما نفى ابن عمر اسم الخمر عن سائر الاشربة التى كانت بالمدينة دل ذلك على ان الخمر عنده كانت شراب العنب النى المشتد وان ماسواها غير مسمى بهذا الاسم ويدل عليه أن العرب كانت تسمى الخمر سبيئة ولم تكن تسمى بذلك سائر الاشربة المتخذة من تمر النخل لانها كانت تجلب اليها من غير بلادها ولذلك قال الاعشى

وسبيئة مما يعتق بابل كدم الذبيح سلبتها جريالها

وتقول سبأت الخمر اذا شريتها فنقلوا الاسم الى المشرى بعد ان كان الاصل انما هو

بجلبها

بجلبها من موضع الى موضع على عادتها فى الاتساع فى الكلام ويدل عليه ايضا قول أبى الاسود الدؤلى وهو رجل من أهل اللغة حجة فيما قال منها فقال

دع الخمر تشربها الغواة فانى ... رأيت أخاها معنيا لمكانها

فان لا تكنه أو يكنها فانه ... اخوها غذته امه بلبانها

فجعل غيرها من الاشربة اخالها بقوله رأيت اخاها مغنيا لمكانها ومعلوم انه لو كان يسمى خمر الماسماه اخالها ثم اكده بقوله فان لا تكنه او يكنها فانه أخوها فاخبر انها ليست هو فثبت بما ذكرنا من الاخبار عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة وأهل اللغة ان اسم الخمر مخصوص بما وصفنا ومقصور عليه دون غيره * ويدل على ذلك انا وجدنا بلوى أهل المدينة بشرب الاشربة المتخذة من التمر والبسر كانت اعم منها بالخمر وانما كانت بلواهم بالخمر خاصة قليلة لقلتها عندهم فلما عرف الكل من الصحابة تحريم النى المشتد واختلفوا فيما سواها وروى عن عظماء الصحابة مثل عمر وعبد الله وابى ذر وغيرهم شرب النبيذ الشديد وكذلك سائر التابعين ومن بعدهم من اخلافهم من الفقهاء من أهل العراق لا يعرفون تحريم هذه الاشربة ولا يسمونها باسم الخمر بل ينفونه عنها دل ذلك على معنيين احدهما ان اسم الخمر لا يقع عليها ولا يتناولها لان الجميع متفقون على ذم شارب الخمر وان جميعها محرم محظور والثانى ان النبيذ غير محرم لانه لو كان محرما لعرفوا تحريمهم كمعرفتهم بتحريم الخمر اذ كانت الحاجة الى معرفة تحريمها امس منها الى معرفة تحريم الخمر لعموم بلواهم بها دونها وما عمت البلوى من الاحكام فسبيل وروده نقل التواتر الموجب للعلم والعمل وفى ذلك دليل على ان تحريم الخمر لم يعقل به تحريم هذه الاشربة ولا عقل الخمر اسمالها واحتج من زعم ان سائر الاشربة التى يسكر كثيرها خمر بما روى عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال كل مسكر خمر وبما روى عن الشعبى عن النعمان بن بشير عن النبى ﷺ انه قال الخمر من خمسة اشياء التمر والعنب والحنطة والشعير والعسل وروى عن عمر من قوله نحوه وبما روى عن عمر الخمر ماخامر العقل وبما روى عن طاوس عن ابن عباس عن النبى ﷺ قال كل مخمر خمر وكل مسكر حرام وبما روى عن انس قال كنت ساقى القوم حيث حرمت الخمر فى منزل أبى طلحة وما كان خمرنا يومئذ الا الفضيخ فحين سمعوا تحريم الخمر اهراقوا الاوانى وكسروها وقالوا فقد سمى النبى صلى الله عليه وسلم هذه الاشربة خمرا وكذلك عمر وانس وعقلت الانصار من تحريم الخمر تحريم الفضيخ وهو نقيع البسر ولذلك اراقوها وكسروا الاوانى ولا تخلو هذه

التسمية من ان تكون واقعة على هذه الاشربة من جهة اللغة او الشرع وايهما كان فحجته ثابتة والتسمية صحيحة فثبت بذلك ان ما اسكر من الاشربة كثيره فهو خمر وهو محرم بتحريم الله اياها من طريق اللفظ * والجواب عن ذلك وبالله التوفيق ان الاسماء على ضربين ضرب سمى به الشيء حقيقة لنفسه وعبارة عن معناه والضرب الآخر ما سمى به الشيء مجازا فاما الضرب الاول فواجب استعماله حيث ما وجدوا واما الضرب الآخر فانما يجب استعماله عند قيام الدلالة عليه نظير الضرب الاول قوله تعالى (يريد الله ليبين لكم والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما) فاطلق لفظ الارادة فى هذه المواضع حقيقة ونظير الضرب الثانى قوله (فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض) فاطلاق لفظ الارادة فى هذا الموضع مجاز لا حقيقة ونحو قوله (انما الخمر والميسر) فاسم الخمر فى هذا الموضع حقيقة فيما اطلق فيه وقال فى موضع آخر (انى ارانى اعصر خمرا) فاطلق اسم الخمر فى هذا الموضع مجازا لانه انما يعصر العنب لا الخمر ونحو قوله (ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها) فاسم القرية فيها حقيقة وانما أراد البنيان ثم قوله (واسئل القرية التى كنا فيها) مجاز لانه لم يرد بها ما وضع اللفظ له حقيقة وانما أراد أهلها وتنفصل الحقيقة من المجاز بان ما لزم مسمياته فلم ينتف عنه بحال فهو حقيقة فيه وما جاز انتفاؤه عن مسمياته فهو مجاز ألا ترى انك اذا قلت انه ليس للحائط ارادة كنت صادقا ولو قال قائل ان الله لا يريد شيأ او الانسان العاقل ليست له ارادة كان مبطلا فى قوله وكذلك جائز أن تقول ان العصير ليس بخمر وغير جائز أن يقال ان النى المشتد من ماء العنب ليس بخمر ونظائر ذلك كثيرة فى اللغة والشرع والاسماء الشرعية فى معنى اسماء المجاز لا تتعدى بها مواضعها التى سميت بها فلما وجدنا اسم الخمر قد ينتفى عن سائر الاشربة سوى النى المشتد من ماء العنب علمنا انها ليست بخمر فى الحقيقة * والدليل على جواز انتفاء اسم الخمر عما وصفنا حديث أبى سعيد الخدرى قال أتى رسول الله ﷺ بنشوان فقال أشربت خمرا فقال والله ما شربتها منذ حرمها الله ورسوله قال فماذا شربت قال شربت الخليطين فحرم رسول الله ﷺ الخليطين يومئذ فنفى اسم الخمر عن الخليطين بحضرة النبى ﷺ فاقره عليه ولم ينكره فدل ذلك على انه ليس بخمر وقال ابن عمر حرمت الخمر وما بالمدينة يومئذ منها شيء فنفى اسم الخمر عن اشربة تمر النخل مع وجودها عندهم يومئذ ويدل عليه قول النبى صلى الله عليه وسلم الخمر من هاتين الشجرتين وهو اصح

اسنادا من الاخبار التى ذكر فيها ان الخمر من خمسة أشياء فنفى بذلك أن يكون ماخرج من غيرها خمرا اذ كان قوله الخمر من هاتين الشجرتين اسما للجنس مستوعبا لجميع مايسمى بهذا الاسم فهذا الخبر معارض ماروى من ان الخمر من خمسة أشياء وهو أصح اسنادا منه ويدل عليه انه لا خلاف ان مستحل الخمر كافر وان مستحل هذه الاشربة لا تلحقه سمة الفسق فكيف بان يكون كافراً فدل ذلك على انها ليست بخمر فى الحقيقة ويدل عليه ان خل هذه الاشربة لا يسمى خل خمر وان خل الخمر هو الخل المستحيل من ماء العنب النى المشتد فاذا ثبت بما ذكرنا انتفاء اسم الخمر عن هذه الاشربة ثبت انه ليس باسم لها فى الحقيقة وانه ان ثبت تسميتها باسم الخمر فى حال فهو على جهة التشبيه بها عند وجود السكر منها فلم يجز أن يتناولها اطلاق تحريم الخمر لما وصفنا من ان اسماء المجاز لا يجوز دخولها تحت اطلاق اسماء الحقائق فينبغى ان يكون قوله الخمر من خمسة أشياء محمولا على الحال التى يتولد منها السكر فسماها باسم الخمر فى تلك الحال لانها قد عملت عمل الخمر فى توليد السكر واستحقاق الحد ويدل عليه ان هذه التسمية انما تستحقها فى حال توليدها السكر قول عمر الخمر ماخامر العقل وقليل النبيذ لا يخامر العقل لان ماخامر العقل هو ماغطاه وليس ذلك بموجود فى قليل ما اسكر كثيره من هذه الاشربة واذا ثبت بما وصفنا ان اسم الخمر مجاز فى هذه الاشربة فلا يستعمل الا فى موضع يقوم الدليل عليه فلا يجوز ان ينطوى تحت اطلاق تحريم الخمر الا ترى انه صلى الله عليه وسلم قد سمى فرسا لابى طلحة ركبه لفزع كان بالمدينة فقال وجدناه بحرا فسمى الفرس بحرا اذ كان جوادا واسع الخطو ولا يعقل باطلاق اسم البحر الفرس الجواد وقال النابغة للنعمان ابن المنذر

فانك شمس والملوك كواكب   اذا طلعت لم يبد منهن كوكب

ولم تكن الشمس اسماله ولا الكواكب اسما للملوك فصح بما وصفنا ان اسم الخمر لا يقع على هذه الاشربة التى وصفنا وانه مخصوص بماء العنب النى المشتد حقيقة وانما يسمى به غيرها مجازا والله أعلم

(باب تحريم الميسر)

قال الله تعالى (يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير) قال أبو بكر دلالته على تحريم الميسر كهى على ماتقدم من بيانه ويقال ان اسم الميسر فى أصل اللغة انما هو

للتجزئة وكل ماجزأته فقد يسرته يقال للجاز الياسر لانه يجزىء الجزور والميسر الجزور نفسه اذا تجزى وكانوا ينحرون جزوراً ويجعلونه أقساما يتقامرون عليها بالقداح على عادة لهم على ذلك فكل من خرج له قدح نظروا الى ماعليه من السمة فيحكمون له بما يقتضيه أسماء القداح فسمى على هذا سائر ضروب القمار ميسرا وقال ابن عباس وقتادة ومعاوية بن صالح وعطاء وطاوس ومجاهد الميسر القمار وقال عطاء وطاوس ومجاهد حتى لعب الصبيان بالكعاب والجوز وروى عن على بن زيد عن القاسم عن أبى امامة عن أبى موسى عن النبى صلى الله عليه وسلم قال اجتنبوا هذه الكعاب الموسومة التى يزجر بها زجرا فانها من الميسر وروى سعيد بن أبى هند عن أبى موسى عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله وروى حماد بن سلمة عن قتادة عن حلاس أن رجلا قال لرجل ان اكلت كذا وكذا بيضة فلك كذا وكذا فارتفعا الى على فقال هذا قمار ولم يجزه ولا خلاف بين أهل العلم فى تحريم القمار وان المخاطرة من القمار قال ابن عباس ان المخاطرة قمار وان أهل الجاهلية كانوا يخاطرون على المال والزوجة وقد كان ذلك مباحا الى أن ورد تحريمه وقد خاطر أبو بكر الصديق المشركين حين نزلت (الم غلبت الروم) وقال له النبى صلى الله عليه وسلم زد فى الخطر وابعد فى الاجل ثم حظر ذلك ونسخ بتحريم القمار ولا خلاف فى حظره الا ما رخص فيه من الرهان فى السبق فى الدواب والابل والنصال اذا كان الذى يستحق واحدا ان سبق ولا يستحق الآخر ان سبق وان شرط أن من سبق منهما أخذ ومن سبق اعطى فهذا باطل فان ادخلا بينهما رجلا ان سبق استحق وان سبق لم يعط فهذا جائز وهذا الدخيل الذى سماه النبى صلى الله عليه وسلم محللا وقد روى أبو هريرة عن النبى ﷺ لا سبق الا فى خف أو حافر أو نصل وروى ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم انه سابق بين الخيل وانما خص ذلك لان فيه رياضة للخيل وتدريبا لها على الركض وفيه استظهار وقوة على العدو قال الله تعالى (وأعدوا لهم مااستطعتم من قوة) روى أنها الرمى (ومن رباط الخيل) فظاهر قوله (ومن رباط الخيل) يقتضى جواز السبق بها لما فيه من القوة على العدو وذلك الرمى وما ذكره الله تعالى من تحريم الميسر وهو القمار يوجب تحريم القرعة فى العبيد يعتقهم المريض ثم يموت لما فيه من القمار واحقاق بعض وانجاح بعض وهذا هو معنى القمار بعينه وليست القرعة فى القسمة كذلك لان كل واحد يستوفى نصيبه لا يحقق واحد منهم والله أعلم

باب

(باب التصرف فى مال اليتيم)

قال الله تعالى (ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم) قال أبو بكر اليتيم المنفرد عن احد ابويه فقد يكون يتيما من الام مع بقاء الاب وقد يكون يتيما من الاب مع بقاء الام الا أن الاظهر عند الاطلاق هو اليتيم من الاب وان كانت الام باقية ولا يكاد يوجد الاطلاق فى اليتيم من الام اذا كان الاب باقيا وكذلك سائر ما ذكر الله من احكام الايتام انما المراد بها الفاقدون لآبائهم وهم صغار ولا يطلق ذلك عليهم بعد البلوغ الا على وجه المجاز لقرب عهدهم باليتيم والدليل على أن اليتيم اسم المنفرد تسميتهم للمرأة المنفردة عن الزوج يتيمة سواء كانت كبيرة أو صغيرة قال الشاعر

ان القبور تنكح الايامى * النسوة الارامل اليتامى

وتسمى الرابية يتيمة لانفرادها عما حواليها قال الشاعر يصف ناقته

قوداء تملك رحلها * مثل اليتيم من الارانب

يعنى الرابية ويقال درة يتيمة لانها منفردة لا نظير لها وكتاب لابن المقفع فى مدح أبى العباس السفاح واختلاف مذاهب الخوارج وغيرهم يسمى اليتيمة قال أبو تمام

وكثير عزة يوم بين يتسب * وابن المقفع فى اليتيمة يسهب

واذا كان اليتيم اسما للانفراد كان شاملا لمن فقد احد ابويه صغيرا أو كبيرا الا ان الاطلاق انما يتناول ما ذكرنا من فقد الاب فى حال الصغر حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله عز وجل (ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير) قال ان الله تعالى لما انزل (ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا) كره المسلمون ان يضموا اليتامى اليهم وتحرجوا ان يخالطوهم وسألوا النبى صلى الله عليه وسلم عنه فانزل الله (ويسئلونك عن اليتامى) الى قوله (ولو شاء الله لاعنتكم) قال لو شاء الله لاخرجكم وضيق عليكم ولكنه وسع ويسر فقال (ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف)وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ابتغوا باموال اليتامى لا تأكلها الصدقة ويروى ذلك موقوفا على عمر وعن عمرو وعائشة وابن عمر وشريح وجماعة من التابعين دفع مال اليتيم مضاربة والتجارة به وقد حوت هذه الآية ضروبا من الاحكام احدها قوله (قل اصلاح لهم خير) فيه الدلالة على جواز خلط ماله بماله وجواز التصرف

فيه بالبيع والشرى اذا كان ذلك صلاحا وجواز دفعه مضاربة الى غيره وجواز ان يعمل ولى اليتيم مضاربة ايضا وفيه الدلالة على جواز الاجتهاد فى احكام الحوادث لان الاصلاح الذى تضمنته الآية انما يعلم من طريق الاجتهاد وغالب الظن ويدل على ان لولى اليتيم ان يشترى من ماله لنفسه اذا كان خيرا لليتيم وذلك بان ما يأخذه اليتيم اكثر قيمة مما يخرج عن ملكه وهو قول ابى حنيفة ويبيع ايضا من مال نفسه لليتيم لان ذلك من الاصلاح له * ويدل ايضا على ان له تزويج اليتيم اذا كان ذلك من الاصلاح وذلك عندنا فيمن كان ذا نسب منه دون الوصى الذى لا نسب بينه وبينه لان الوصية نفسها لا يستحق بها الولاية فى التزويج ولكنه قد اقتضى ظاهره ان للقاضى ان يزوجه ويتصرف فى ماله على وجه الاصلاح * ويدل على ان له ان يعلمه ما له فيه صلاح من امر الدين والادب ويستاجر له على ذلك وان يؤاجره ممن يعلمه الصناعات والتجارات ونحوها لان جميع ذلك قد يقع على وجه الاصلاح ولذلك قال اصحابنا ان كل من كان اليتيم فى حجره من ذوى الرحم المحرم فله ان يؤاجره ليعلم الصناعات وقال محمد له ان ينفق عليه من ماله وقالوا انه اذا وهب لليتيم مال فلمن هو فى حجره ان يقبضه له لما له فيه من الاصلاح فظاهر الآية قد اقتضى جميع ذلك كله * وقوله (ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير) انما عنى بالمضمرين فى قوله ويسئلونك القوام على الايتام الكافلين لهم وذلك ينتظم كل ذى رحم محرم لان له امساك اليتيم وحفظه وحياطته وحضانته وقد انتظم قوله (قل اصلاح لهم خير) سائر الوجوه التى ذكرنا من التصرف فى ماله على وجه الاصلاح والتزويج * والتقويم والتاديب * وقوله (خير) قد دل على معان منها اباحة التصرف على اليتامى من الوجوه التى ذكرنا ومنها ان ذلك مما يستحق به الثواب لانه سماه خيرا وما كان خيرا فانه يستحق به الثواب ومنها انه لم يوجبه وانما وعد به الثواب فدل على انه ليس بواجب عليه التصرف فى ماله بالتجارة ولا هو مجبر على تزويجه لان ظاهر اللفظ يدل على ان مراده الندب والارشاد. وقوله (وان تخالطوهم فاخوانكم) فيه اباحة خلط ماله بماله والتجارة والتصرف فيه ويدل على انه له ان يخالط اليتيم بنفسه فى الصهر والمناكحة وان يزوجه بنته او يزوج اليتيمة بعض ولده فيكون قد خلط اليتامى بنفسه وعياله واختلط هو بهم فقد انتظم قوله (وان تخالطوهم) اباحة خلط ماله بماله والتصرف فيه وجواز تزويجه بعض ولده ومن يلى عليه فيكون قد خلطه بنفسه والدليل على ان اسم المخالطة يتناول جميع ذلك قولهم فلان خليط فلان

اذا كان شريكا واذا كان يعامله ويبايعه ويشاريه ويداينه وان لم يكن شريكا وكذلك يقال قد اختلط فلان بفلان اذا صاهره وذلك كله ماخوذ من الخلطة التي هي الاشتراك في الحقوق من غير تمييز بعضهم من بعض فيها وهذه المخالطة معقودة بشريطة الاصلاح من وجهين احدهما تقديمه ذكر الاصلاح فيما اجاب به من امر اليتامى والثاني قوله عقيب ذكر المخالطة (والله يعلم المفسد من المصلح). واذا كانت الآية قد انتظمت جواز خلطه مال اليتيم بماله في مقدار ما يغلب في ظنه ان اليتيم يا كله على ما روى عن ابن عباس فقد دل على جواز المناهدة التي يفعلها الناس في الاسفار فيخرج كل واحد منهم شيأ معلوما فيخلطونه ثم ينفقونه وقد يختلف اكل الناس فاذا كان الله قد اباح في اموال الايتام فهو في مال العقلاء البالغين بطيبة انفسهم اجوز ونظيره في تجويزه المناهدة قوله تعالى في قصة اهل الكهف (فابعثوا احدكم بورقكم هذه الى المدينة فلينظر ايها ازكى طعاما) فكان الورق لهم جميعا لقوله (بورقكم) فاضافه الى الجماعة وامره بالشراء ليا كلوا جميعا منه. وقوله (وان تخالطوهم فاخوانكم) قد دل على ماذكرنا من جواز المشاركة والخلطة على انه يستحق الثواب بما يتحرى فيه الاصلاح من ذلك لان قوله (فاخوانكم) قد دل على ذلك اذ هو مندوب الى معونة اخيه وتحرى مصالحه لقوله تعالى (انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم) وقال النبي ﷺ والله في عون العبد ما دام العبد في عون اخيه فقد انتظم قوله (فاخوانكم) الدلالة على الندب والارشاد واستحقاق الثواب بما يليه منه. وقوله (ولو شاء الله لاعنتكم) يعني به لضيق عليكم في التكليف فيمنعكم من مخالطة الايتام والتصرف لهم في اموالهم ولامركم بافرادا موالكم عن اموالهم او لامركم على جهة الايجاب بالتصرف لهم وطلب الارباح بالتجارات لهم ولكنه وسع ويسر واباح لكم التصرف لهم على وجه الاصلاح ووعدكم الثواب عليه ولم يلزمكم ذلك على جهة الايجاب فيضيق عليكم تذكيرا بنعمه واعلاما منه اليسر والصلاح لعباده * وقوله (فاخوانكم) يدل على ان اطفال المؤمنين هم مؤمنون في الاحكام لان الله تعالى سماهم اخوانالنا والله تعالى قد قال (انما المؤمنون اخوة) والله تعالى اعلم

(باب نكاح المشركات)

قال الله تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال

حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية ابن صالح عن ابی طلحة عن ابن عباس فی قوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) قال ثم استثنى اهل الكتاب فقال (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا آتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذی اخدان) قال عفائف غير زوان فاخبر ابن عباس ان قوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) مرتب على قوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) وان الكتابيات مستثنات منهن وروى عن ابن عمر انها عامة فی الكتابيات وغيرهن * حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن عبيد الله بن نافع عن ابن عمر انه كان لا يری باسا بطعام اهل الكتاب وكره نكاح نسائهم قال ابو عبيد وحدثنا عبد الله بن صالح عن الليث قال حدثنی نافع عن ابن عمر انه كان اذا سئل عن نكاح اليهودية والنصرانية قال ان الله حرم المشركات على المسلمين قال فلا اعلم من الشرك شيا اكبر او قال اعظم من ان تقول ربها عيسى او عبد من عبيد الله فكرهه فی الحديث الاول ولم يذكر التحريم وتلا فی الحديث الثانی الآية ولم يقطع فيها بشیء واخبر ان مذهب النصاری شرك قال وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا علی بن سعد عن ابی المليح عن ميمون ابن مهران قال قلت لابن عمر انا بارض يخالطنا فيها اهل الكتاب فننكح نساءهم ونأكل طعامهم قال فقرأ علی آية التحليل وآية التحريم قال قلت انی اقرأ ما تقرأ فننكح نساءهم ونأكل طعامهم قال فاعاد علی آية التحليل وآية التحريم *

قال ابو بكر عدوله بالجواب بالاباحة والحظر الی تلاوة الآية دليل على انه كان واقفا فی الحكم غير قاطع فيه بشیء وما ذكر عنه من الكراهة يدل على انه ليس على وجه التحريم كما يكره تزوج نساء أهل الحرب من الكتابيات لا على وجه التحريم * قد روی عن جماعة من الصحابة والتابعين اباحة نكاح الكتابيات حدثنا جعفر بن محمد الواسطی قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنی سعيد بن ابی مريم عن يحيى ابن ايوب ونافع بن يزيد عن عمر مولى عفرة قال سمعت عبد الله بن علی بن السائب يقول ان عثمان تزوج نائلة بنت الفرافصة الكلبية وهی نصرانية على نسائه وبهذا الاسناد من غير ذكر نافع ان طلحة بن عبيد الله تزوج يهودية من أهل الشأم وروی عن حذيفة ايضا انه تزوج يهودية وكتب اليه عمر ان خل سبيلها فكتب اليه حذيفة أحرام هی فكتب اليه عمر لا ولكن اخاف ان تواقعوا المومسات منهن وروی عن جماعة من

التابعين اباحة تزويج الكتابيات منهم الحسن وابراهيم والشعبي ولا نعلم عن احد من الصحابة والتابعين تحريم نكاحهن وماروى عن ابن عمر فيه فلادلالة فيه على انه رآه محرما وانما فيه عنه الكراهة كما روى كراهة عمر لحذيفة تزويج الكتابية من غير تحريم وقد تزوج عثمان وطلحة وحذيفة الكتابيات ولو كان ذلك محرما عند الصحابة لظهر منهم نكير او خلاف وفي ذلك دليل على اتفاقهم على جوازه * وقوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) غير موجب لتحريم الكتابيات من وجهين * احدهما ان ظاهر لفظ المشركات انما يتناول عبدة الاوثان منهم عند الاطلاق ولا يدخل فيه الكتابيات الا بدلالة ألا ترى الى قوله (مايود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين ان ينزل عليكم من خير من ربكم) وقال (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين) ففرق بينهم في اللفظ وظاهره يقتضي ان المعطوف غير المعطوف عليه الا ان تقوم الدلالة على شمول الاسم للجميع وانه افرد بالذكر لضرب من التعظيم او التاكيد كقوله تعالى (من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال) فافردهما بالذكر تعظيما لشانهما مع كونهما من جملة الملائكة الا ان الاظهر ان المعطوف غير المعطوف عليه الا ان تقوم الدلالة على انه من جنسه فاقتضى عطفه أهل الكتاب على المشركين ان يكونوا غيرهم وان يكون التحريم مقصورا على عبدة الاوثان من المشركين والوجه الآخر انه لو كان عموما في الجميع لوجب ان يكون مرتبا على قوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) وان لا تنسخ احداهما بالاخرى ماامكن استعمالهما فان قيل قوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) انما اراد به اللاتي اسلمن من أهل الكتاب كقوله تعالى (وان من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وماانزل اليكم) وقوله (وان من أهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون) قيل له هذا خلف من القول دال على غباوة قائله والمحتج به وذلك من وجهين احدهما ان هذا الاسم اذا اطلق فانما يتناول الكفار منهم كقوله (من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد) وقوله (ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك) وماجرى مجرى ذلك من الالفاظ المطلقة فانما يتناول اليهود والنصارى ولا يعقل به من كان من أهل الكتاب فاسلم الا بتقييد ذكر الايمان ألا ترى ان الله تعالى لما اراد به من اسلم منهم ذكر الاسلام مع ذكره انهم من أهل الكتاب فقال (ليسوا سواء من أهل الكتاب امة قائمة وان من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله واليوم

الآخر) * والوجه الآخر انه ذكر في الآية المؤمنات وقد انتظم ذكر المؤمنات اللاتي كن من أهل الكتاب فاسلمن ومن كن مؤمنات في الاصل لانه قال (والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) فكيف يجوز ان يكون مراده بالمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من المؤمنات المبدوء بذكرهن * وربما احتج بعض القائلين بهذه المقالة بما روى عن علي بن ابي طلحة قال اراد كعب بن مالك ان يتزوج امرأة من أهل الكتاب فسأل رسول الله ﷺ فنهاه وقال انها لا تحصنك قال فظاهر النهي يقتضي الفساد فيقال ان هذا حديث مقطوع من هذا الطريق ولا يجوز الاعتراض بمثله على ظاهر القرآن في ايجاب نسخه ولا تخصيصه وان ثبت فجائز ان يكون على وجه الكراهية كما روى عن عمر من كراهته لحذيفة تزويج اليهودية لا على وجه التحريم ويدل عليه قوله انها لا تحصنك ونفي التحصين غير موجب لفساد النكاح لان الصغيرة لا تحصنه وكذلك الامة ويجوز نكاحهما * وقد اختلف في تزوج الكتابية الحربية فحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عباد بن العوام عن سفيان بن حسين عن الحكم عن مجاهد عن ابن عباس قال لا تحل نساء أهل الكتاب اذا كانوا حربا قال وتلا هذه الآية (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) الى قوله (وهم صاغرون) قال الحكم فحدثت به ابراهيم فاعجبه قال ابو بكر يجوز ان يكون ابن عباس رأى ذلك على وجه الكراهية واصحابنا يكرهونه من غير تحريم وقد روى عن علي انه كره نساء أهل الحرب من أهل الكتاب وقوله تعالى (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) لم يفرق فيه بين الحربيات والذميات وغير جائز تخصيصه بغير دلالة وقوله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) لا تعلق له بجواز النكاح ولا فساده ولو كان وجوب القتال علة لفساد النكاح لوجب ان لا يجوز نكاح نساء الخوارج وأهل البغي لقوله تعالى (فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله) فبان بما وصفنا انه لا تاثير لوجوب القتال في افساد النكاح وانما كرهه اصحابنا لقوله تعالى (لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم) والنكاح يوجب المودة لقوله تعالى (وجعل بينكم مودة ورحمة) فلما اخبر ان النكاح سبب المودة والرحمة ونهانا عن موادة أهل الحرب كرهوا ذلك وقوله (يوادون من حاد الله

ورسوله) انما هو فى أهل الحرب دون أهل الذمة لانه لفظ مشتق من كونهم فى حد ونحن فى حد وكذلك المشاقة وهو ان يكونوا فى شق ونحن فى شق وهذه صفة أهل الحرب دون أهل الذمة فلذلك كرهوه ومن جهة اخرى وهو ان ولده ينشا فى دار الحرب على اخلاق اهلها وذلك منهى عنه قال عليه السلام انا برئ من كل مسلم بين ظهرانى المشركين وقال صلى الله عليه وسلم انا برئ من كل مسلم مع مشرك * فان قيل ما انكرت ان يكون قوله تعالى (لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله) مخصصا لقوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) قاصرا لحكمه على الذميات منهن دون الحربيات قيل له الآية انما اقتضت النهى عن الوداد والتحاب فامانفس عقد النكاح فلم تتناوله الآية وان كان قد يصير سببا للموادة والتحاب فنفس العقد ليس هو الموادة والتحاب الا انه يؤدى الى ذلك فاستحسنوا له غيرهن فان قيل لما قال عقيب تحريم نكاح المشركات (اولئك يدعون الى النار) دل على انه لهذه العلة حرم نكاحهن وذلك موجود فى نكاح الكتابيات الذميات والحربيات منهن فوجب تحريم نكاحهن لهذه العلة كتحريم نكاح المشركات قيل له معلوم ان هذه ليست علة موجبة لتحريم النكاح لانها لو كانت كذلك لكان غير جائز اباحتهن بحال فلما وجدنا نكاح المشركات قد كان مباحا فى اول الاسلام الى ان نزل تحريمهن مع وجود هذا المعنى وهو دعاء الكافرين لنا الى النار دل على ان هذا المعنى ليس بعلة موجبة لتحريم النكاح وقد كانت امرأة نوح وامرأة لوط كافرتين تحت نبيين من انبياء الله تعالى قال الله تعالى (ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيا وقيل ادخلا النار مع الداخلين) فاخبر بصحة نكاحهما مع وجود الكفر منهما فثبت بذلك ان الكفر ليس بعلة موجبة لتحريم النكاح وان كان الله تعالى قد قال فى سياق تحريم المشركات (اولئك يدعون الى النار) فجعله علما لبطلان نكاحهن وما كان كذلك من المعانى التى تجرى مجرى العلل الشرعية فليس فيه تاكيد فيما يتعلق به الحكم من الاسم فيجوز تخصيصه كتخصيص الاسم واذا كان قوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب) يجوز به تخصيص التحريم الذى علق بالاسم جاز ايضا تخصيص الحكم المنصوب على المعنى الذى اجرى مجرى العلل الشرعية ونظير ذلك قوله (انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم

عن ذكر الله)فذكر ما يحدث عن شرب الخمر من هـذه الامور المحظورة واجراها
مجرى العلة وليس بواجب اجراؤها فى معلولاتها الا انه لو كان كذلك لوجب ان يحرم
سائر البياعات والمناكحات وعقود المداينات لارادة الشيطان ايقاع العـداوة
والبغضاء بيننا فى سائرها وان يصدنا بها عن ذكر الله فلما لم يجب اعتبار المعنى فى سائر
ما وجد فيه بل كان مقصورا الحـكم على المذكور دون غيره كان كذلك حكم سائر العلل
الشرعية المنصوص عليها منها والمقتضية والمستدل عليها وهذا مما يستدل به على
تخصيص العلل الشرعية فوجب بما وصفنا ان يكون حكم التحريم مقصورا فيما وصفنا
على المشركات منهن دون غيرهن ويكون ذكر دعائهم ايانا الى النار تأكيدا للحظر فى
المشركات غير متعد به الى سواهن لان الشرك والدعاء الى النار هما علما تحريم النـكاح
وذلك غير موجود فى الـكتابيات وقد قيل ان ذلك فى مشركي العرب المحاربين كانوا
لرسول الله صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين فنهوا عن نـكاحهن لئلا يمكن بهم الى مودة
اهاليهن من المشركين فيؤدى ذلك الى التقصير منهم فى قتالهم دون أهل الذمة
الموادين الذين امرنا بترك قتالهم الا انه اذ كان كذلك فهو يوجب تحريم نـكاح
الـكتابيات الحربيات لوجود هذا المعنى ولا نجد بدا من الرجوع الى حكم معلول هذه
العلة بما قدمنا وقوله تعالى ﴿ ولامة مؤمنة خير من مشركة ﴾ يدل على جواز نـكاح
الامة مع وجود الطول الى الحرة لان الله تعالى امر المؤمنين بتزويج الامة المؤمنة بدلا
من الحرة المشركة التى تعجبهم ويجدون الطول اليها وواجد الطول الى الحرة المشركة
هو واجده الى الحرة المسلمة اذ لا فرق بينهما فى العادة فى المهور فاذا كان كذلك وقد
قال الله تعالى (ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتـكم) ولا يصح الترغيب فى نـكاح
الامة المؤمنة وترك الحرة المشركة الا وهو يقدر على تزويج الحرة المسلمة فتضمنت
الآية جواز نـكاح الامة مع وجود الطول الى الحرة ويدل من وجه آخر على ذلك
وهو ان النهى عن نـكاح المشركات عام فى واجد الطول وغير واجده للغنى والفقير
منهم ثم عقب ذلك بقوله (ولامة مؤمنة خير من مشركة) فاباح نـكاحها لمن حظر عليه
نـكاح المشركة فـكان عموما فى الغنى والفقير موجبا لجواز نـكاح الامة للفريقين

(باب الحيض)

قوله تعالى ﴿ ويسئلونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض ﴾

والمحيض

والمحيض قد يكون اسما للحيض نفسه ويجوز ان يسمى به موضع الحيض كالمقيل والمبيت هو موضع القيلولة وموضع البيتوتة ولكن في فحوى اللفظ ما يدل على ان المراد بالمحيض في هذا الموضع هو الحيض لان الجواب ورد بقوله هو اذى وذلك صفة لنفس الحيض لا للموضع الذي فيه وكانت مسئلة القوم عن حكمه وما يجب عليهم فيه وذلك لانه قد كان قوم من اليهود يجاورونهم بالمدينة وكانوا يجتنبون مؤاكلة النساء ومشاربتهن ومجالستهن في حال الحيض فارادوا ان يعلموا احكامه في الاسلام فاجابهم الله بقوله هذا (هو اذى) يعني انه نجس وقذر ووصفه له بذلك قد افاد لزوم اجتنابه لانهم كانوا عالمين قبل ذلك بلزوم اجتناب النجاسات فاطلق فيه لفظا علقوا منه الامر بتجنبه ويدل على ان الاذى اسم يقع على النجاسات قول النبي ﷺ اذا اصاب نعل احدكم اذى فليمسحها بالارض وليصل فيها فانه لها طهور فسمى النجاسة اذى وايضا لما كان معلوما انه لم يرد بقوله (قل هو اذى) الاخبار عن حاله في تاذى الانسان به لان ذلك لا فائدة فيه علمنا انه اراد الاخبار بنجاسته ولزوم اجتنابه وليس كل اذى نجاسة قال الله تعالى (ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر) والمطر ليس بنجس وقال (ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين اشركوا اذى كثيرا) وانما كان الاذى المذكور في الآية عبارة عن النجاسة ومفيدا لكونه قذرا يجب اجتنابه لدلالة الخطاب عليه ومقتضى سؤال السائلين عنه وقد اختلف الفقهاء فيما يلزم اجتنابه من الحائض بعد اتفاقهم على ان له ان يستمتع منها بما فوق المئزر وورد به التوقيف عن النبي ﷺ روته عائشة وميمونة ان النبي ﷺ كان يباشر نساءه وهن حيض فوق الازار واتفقوا ايضا ان عليه اجتناب الفرج منها واختلفوا في الاستمتاع منها بما تحت الازار بعد ان يجتنب شعار الدم فروى عن عائشة وام سلمة ان له ان يطأها فيما دون الفرج وهو قول الثوري ومحمد بن الحسن وقالا يجتنب موضع الدم وروى مثله عن الحسن والشعبي وسعيد بن المسيب والضحاك وروى عن عمر بن الخطاب وابن عباس ان له منها ما فوق الازار وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف والاوزاعي ومالك والشافعي * قال ابو بكر قوله تعالى (فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن) قد انتظم الدلالة من وجهين على حظر ما تحت الازار احدهما قوله (فاعتزلوا النساء في المحيض) ظاهره يقتضي لزوم اجتنابها فيما تحت المئزر وفوقه فلما اتفقوا على اباحة الاستمتاع منها بما فوقه سلمناه للدلالة وحكم الحظر

قائم فيما دونه اذلم تقم الدلالة عليه والوجه الآخر قوله (ولا تقربوهن) وذلك في حكم اللفظ الاول في الدلالة على مثل مادل عليه فلا يخص منه عند الاختلاف الا ما قامت الدلالة عليه ويدل عليه ايضا من جهة السنة حديث يزيد بن ابي انيسة عن ابي اسحاق عن عمير مولى عمر بن الخطاب ان نفرا من اهل العراق سالوا عمر عما يحل لزوج الحائض منها وغير ذلك فقال سالت عنه رسول الله ﷺ فقال لك منها ما فوق الازار وليس لك منها ما تحته * ويدل عليه ايضا حديث الشيباني عن عبد الرحمن بن الاسود عن ابيه عن عائشة قالت كانت احدانا اذا كانت حائضا امرها النبي ﷺ ان تتزر في فور حيضها ثم يباشرها فايكم يملك اربه كما كان رسول الله ﷺ يملك اربه. وروى الشيباني ايضا عن عبد الله ابن شداد عن ميمونة زوج النبي ﷺ عنه مثله ومن اباح له ما دون المئزر احتج بحديث حماد بن سلمة عن ثابت عن انس ان اليهود كانوا يخرجون الحائض من البيت ولا يؤاكلونها ولا يجامعونها في بيت فسئل النبي ﷺ فانزل الله تعالى (ويسئلونك عن المحيض) الآية فقال رسول الله ﷺ جامعوهن في البيوت واصنعوا كل شيء الا النكاح وبما روى عن عائشة ان النبي ﷺ قال لها ناوليني الخمرة فقالت اني حائض فقال ليست حيضتك في يدك قالوا وهذا يدل على ان كل عضو منها ليس فيه الحيض حكمه حكم ما كان فيه قبل الحيض في الطهارة وفي جواز الاستمتاع. والجواب عن ذلك لمن رأى حظر ما دون مئزرها ان قوله في حديث انس انما فيه ذكر سبب نزول الآية وما كانت اليهود تفعله فاخبر عن مخالفتهم في ذلك وانه ليس علينا اخراجها من البيت وترك مجالستها وقوله اصنعوا كل شيء الا النكاح جائز ان يكون المراد به الجماع فيما دون الفرج لانه ضرب من النكاح والمجامعة وحديث عمر الذي ذكرناه قاض عليه متأخر عنه والدليل على ذلك ان في حديث انس اخبارا عن حال نزول الآية وحديث عمر بعد ذلك لانه لم يخبر عن حال نزول الآية وقد اخبر فيه انه سال النبي ﷺ عما يحل من الحائض وذلك لا محالة بعد حديث انس من وجهين احدهما انه لم يسئل عما يحل منها الا وقد تقدم تحريم اتيان الحائض والثاني انه لو كان السؤال في حال نزول الآية عقيبها لاكتفى بما ذكره انس عن النبي ﷺ انه قال اصنعوا كل شيء الا النكاح وفي ذلك دليل على ان سؤال عمر كان بعد ذلك ومن جهة اخرى انه لو تعارض حديث عمر وحديث انس لكان حديث عمر اولى بالاستعمال لما فيه من حظر الجماع فيما دون الفرج وفي ظاهر حديث انس الاباحة والحظر والاباحة اذا اجتمعا فالحظر اولى ومن جهة اخرى وهو ان خبر عمر

يعضده

يعضده ظاهر القرآن وهو قوله تعالى (فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن) وخبر انس يوجب تخصيصه وما يوافق القرآن من الاخبار فهو اولى مما يخصه ومن جهة اخرى وهو ان خبر انس مجمل عام ليس فيه بيان اباحة موضع بعينه وخبر عمر مفسر فيه بيان الحكم الموضعين مما تحت الازار وما فوقه والله اعلم

(باب بيان معنى الحيض ومقداره)

قال ابو بكر الحيض اسم لمقدار من الدم يتعلق به احكام منها تحريم الصلاة والصوم وحظر الجماع وانقضاء العدة واجتناب دخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن وتصير المرأة به بالغة فاذا تعلق بوجود الدم هذه الاحكام كان له مقدار ماسمى حيضا واذا لم يتعلق به هذه الاحكام لم يسم حيضا ألا ترى ان الحائض ترى الدم في ايامها وبعد ايامها على هيئة واحدة فيكون ما في ايامها منه حيضا لتعلق هذه الاحكام به مع وجوده وما بعد ايامها فليس بحيض لفقد هذه الاحكام مع وجوده وكذلك نقول في الحامل انها لا تحيض وهي قد ترى الدم ولكن ذلك الدم لما لم يتعلق به ما ذكرنا من الاحكام لم يسم حيضا فالمستحاضة قد ترى الدم السائل دهرا ولا يكون حيضا وان كان كهيئة الدم الذي يكون مثله حيضا اذا رأته في ايامها فالحيض اسم لدم يفيد في الشرع تعلق هذه الاحكام به اذا كان له مقدار ما والنفاس والحيض فيما يتعلق بهما من تحريم الصلاة والصوم وجماع الزوج واجتناب ما يجتنبه الحائض سواء وانما يختلفان من وجهين احدهما ان مقدار مدة الحيض ليس هو مقدار مدة النفاس والثاني ان النفاس لا تأثير له في انقضاء العدة ولا في البلوغ. وكان ابو الحسن يحد الحيض بانه الدم الخارج من الرحم الذي تكون به المرأة بالغة في ابتدائه بها او ما تعتاده النساء في الوقت بعد الوقت وانما اراد بذلك عندنا ان تكون بالغة في ابتدائه بها اذا لم يكن قد تقدم بلوغها قبل ذلك من جهة السن او الاحتلام او الانزال عند الجماع فاما اذا تقدم بلوغها قبل ذلك بما وصفنا ثم رأت دما فهو حيض اذا رأته مقدار مدة الحيض وان لم تصر بالغة في ابتدائه بها. وقد اختلف الفقهاء في مقدار مدة الحيض فقال اصحابنا اقل مدة الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة وهو قول سفيان الثوري وهو المشهور عن اصحابنا جميعا وقد روى عن ابي يوسف ومحمد اذا كان يومين واكثر اليوم الثالث فهو حيض والمشهور عن محمد مثل قول أبي حنيفة وقال مالك لا وقت لقليل

الحيض ولا لكثيره وحكى عبد الرحمن بن مهدى عن مالك انه كان يرى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما حدثنا عبد الله بن جعفر بن فارس قال حدثنا هارون بن سليمان الجزار قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدى بذلك وقال الشافعى اقل الحيض يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوما وروى عبد الرحمن بن مهدى عن حماد بن سلمة عن على بن ثابت عن محمد بن زيد عن سعيد بن جبير قال الحيض الى ثلاثة عشر فاذا زادت فهى استحاضة وقال عطاء اذا زادت على خمسة عشر فهى استحاضة وقد كان أبو حنيفة يقول بقول عطاء ان اقل الحيض يوم وليلة واكثره خمسة عشر ثم رجع عنه الى ماذكرنا * ومما يحتج به للقائلين بان اقله ثلاثة ايام واكثره عشرة حديث القاسم عن أبى امامة عن النبى ﷺ قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة فان صح هذا الحديث فلا معدل عنه لاحد ويدل عليه أيضا حديث عثمان بن أبى العاص الثقفى وانس بن مالك انهما قالا الحيض ثلاثة ايام اربعة ايام الى عشرة ايام وما زاد فهو استحاضة ويدل ذلك على ما وصفنا من وجهين احدهما ان القول اذا ظهر عن جماعة من الصحابة واستفاض ولم يوجد له منهم مخالف فهو اجماع وحجة على من بعدهم وقد روى ما وصفنا عن هذين الصحابيين من غير خلاف ظهر من نظرائهم عليهم فثبت حجته والثانى ان هذا الضرب من المقادير التى هى حقوق الله تعالى وعبادات محضة طريق اثباتها التوقيف أو الاتفاق مثل اعداد ركعات الصلوات المفروضات وصيام رمضان ومقادير الحدود وفرائض الابل فى الصدقات ومثله مقدار مدة الحيض والطهر ومنه مقدار المهر الذى هو مشروط فى عقد النكاح والقعود قدر التشهد فى آخر الصلاة فمتى روى عن صحابى فيما كان هذا وصفه قول فى تحديد شىء من ذلك واثبات مقداره فهو عندنا توقيف اذ لا سبيل الى اثباته من طريق المقاييس * فان قيل ليس يمتنع ان يكون مقدار الحيض معتبرا بعادات النساء فيجب الرجوع اليها فيه ويدل عليه قوله ﷺ لحمنة بنت جحش تحيضى فى علم الله ستا أو سبعا كما تحيض النساء فى كل شهر فردها الى العادة واثبتها ستا أو سبعا فجائز على هذا ان يكون قول من قال بالعشرة فى اكثره وبالثلاث فى اقله انما صدر عن العادة عنده * قيل له انما الكلام بيننا وبين مخالفينا فى الاقل الذى لا نقص عنه وفى الاكثر الذى لا يزاد عليه وقد اتفق الجميع على المذكور من العدد فى قصة حمنة وهو ست أو سبع ليس بحد فى ذلك وانه لا اعتبار به فى اثبات التحديد فسقط الاحتجاج به فى موضع الخلاف وقوله لحمنة تحيضى فى علم الله ستا أو سبعا كما تحيض النساء فى كل شهر يصلح ان يكون دليلا مبتدأ لصحة قولنا

من

من قبل ان قوله كما تحيض النساء فى كل شهر لما كان مستوعبا لجنس النساء اقتضى ان يكون ذلك حكم جميع النساء وذلك ينفى ان يكون حيض امرأة اقل من ذلك فلو لا قيام دلالة الاجماع على ان الحيض قد يكون ثلاثا لما جاز لاحد ان يجعل الحيض اقل من ست أو سبع فلما حصل الاتفاق على كون الثلاث حيضا خصصناه من عموم الخبر وبقى حكم مادون الثلاث منفيا بمقتضى الخبر * ويحتج بمثله فى اكثر الحيض * ويدل على ذلك ايضا ما روى عنه ﷺ انه قال ما رأيت ناقصات عقل ودين اغلب لعقول ذوى الالباب منهن فقيل ما نقصان دينهن فقال تمكث احداهن الايام والليالى لا تصلى فدل على ان مدة الحيض ما يقع عليه اسم الايام والليالى واقلها ثلاثة ايام واكثرها عشرة ايام ويدل عليه حديث الاعمش عن حبيب بن أبى ثابت عن عروة عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة بنت أبى حبيش اجتنبى الصلاة ايام محيضك ثم اغتسلى وتوضأى لكل صلاة وروى الحكم عن أبى جعفر ان سودة قالت للنبى ﷺ انى استحاض فأمرها ان تقعد ايام حيضها فاذا مضت توضأت لكل صلاة وصلت وفى بعض الفاظ حديث فاطمة بنت أبى حبيش دعى الصلاة بعدد الايام التى كنت تحيضين فيها ثم اغتسلى وفى حديث أم سلمة عنه صلى الله عليه وسلم فى المرأة التى سالته انها تهراق الدم فقال لتنظر عدد الليالى والايام التى كانت تحيضهن من الشهر فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر ثم لتغتسل ولتصل وروى شريك عن أبى اليقظان عن عدى بن ثابت عن أبيه عن جده عنه صلى الله عليه وسلم قال المستحاضة تدع الصلاة ايام حيضها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة وفى بعض الفاظ هذا الحديث تدع الصلاة ايام اقرائها وامر النبى صلى الله عليه وسلم فاطمة بنت أبى حبيش والمرأة التى روت قصتها أم سلمة ان تدع الصلاة ايام حيضها من غير مسئلة منه لها عن مقدار حيضها قبل ذلك وجب بذلك ان تكون مدة الحيض ما يقع عليه اسم الايام وهو ما بين الثلاثة الى العشرة ولو كان الحيض يكون اقل من ثلاث لما اجابها بذكر الايام والليالى وقال فى حديث عدى بن ثابت المستحاضة تدع الصلاة ايام حيضها وذلك لفظ عام فى سائر النساء واسم الايام اذا اطلقت فى عدد محصور يقع اقله على ثلاثة واكثره على عشرة ولا بد من ان يكون له عدد محصور يضاف اليه الايام فوجب ان يكون عدده ما ذكره النبى صلى الله عليه وسلم ووجه آخر وهو انه متى تقدمت معرفة الوقت الذى أضيفت اليه الايام فان اسم الايام لا يتناول عدداً محصوراً نظيره قول القائل ايام السنة فلا تختص بالثلاثة ولا بالعشرة وقوله (اياما معدودات) لم تختص

بما بين الثلاثة الى العشرة لانه قال (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) فلما أضافها الى الوقت الذى قد تقررت معرفته عند المخاطبين لم تختص بما بين الثلاثة الى العشرة وقوله تدع الصلاة ايام حيضها او ايام أقرائها لم يتقدم عند السامعين عدد ايامها فيكون ذكر الايام راجعاً اليها دون ما تختص به من العدد فوجب أن يكون محمولا على ما يختص به من هذا العدد وهو ما بين الثلاثة الى العشرة وانما كان ذلك كذلك لان اسم الايام قد تطلق ويراد بها وقت مبهم كما يطلق اسم الليالى على وقت مبهم ولا يراد بها سواد الليل فاذا تقدمت معرفة الوقت المضاف اليه الايام فذكر الايام فيه بمعنى الوقت المبهم الذى لا يراد به عدد قال الشاعر

ليالى تصطاد الرجال بفاحم

ولم يرد به سواد الليل دون بياض النهار وقال آخر

واذكر ايام الحمى ثم انثنى على كبدى من خشية ان تصدعا

وليست عشيات الحمى برواجع اليك ولكن خل عينيك تدمعا

ولم يرد بذكر الايام بياض النهار ولا بذكر العشيات اواخره وانما اراد وقتا قد تقررت معرفته عند المخاطب وكقوله تعالى (فاصبح من النادمين) ولم يرد به أول النهار دون آخره وقال الشاعر

اصبحت عاذلتى معتله

ولم يرد به الصباح دون المساء وقال لبيد

وامسى كاحلام النيام نعيمهم وأى نعيم خلته لا يزايل

ولم يرد به المساء دون الصباح وانما اراد وقتا مبهما وهذا اشهر فى اللغة من أن يحتاج فيه الى الاكثار من الشواهد فلما انقسم اسم الايام الى هذين المعنيين قلنا فيما تقررت معرفته اذا اضيف اليه الايام فمعناه الوقت وما كان منه حكما مبتدأ فهو محمول على ما تصح اضافة الايام اليه فمعناها اذا عين وهو ما بين الثلاثة الى العشرة ووجه آخر وهو انه لما كان فى مفهوم لسان العرب ان اسم الايام اذا اضيف الى عدد لم يقع الاعلى ما بين الثلاثة الى العشرة ولا يفارق هذا العدد اسم الايام بحال لانك اذا قلت احد عشر لم تقل اياما وانما تقول احد عشر يوما وكذلك اذا اطلقت أيام الشهر فقلت ثلاثين لم يحسن عليه اسم الايام وقلت ثلاثين يوما فلما كان اسم الايام مع ذكر العدد المضاف لا يقع الاعلى ما بين الثلاثة الى العشرة علمنا انها حقيقة فيه محمولة على حقيقته ولا تصرف عنه

الى

الى غيره الا بدلالة لانه مجاز من حيث جاز أن ينفى عنه اسم الايام بحال وهو اذا عين عدده اضيفت الايام اليه. فان قيل لما قال دعى الصلاة أيام اقرائك فجعل الايام واقلها ثلاثة للاقراء وهى جمع اقله ثلاثة حصل لكل يوم قرء. قيل له المراد بقوله أيام اقرائك حيضة واحدة بدلالة أن من كانت عادتها فى الحيض ما بين الثلاثة الى العشرة مراده ذلك لا محالة ومعلوم ان المراد فى مثلهما بقوله اقرائك حيضة واحدة فكذلك من لا عادة لها ويدل على ذلك قوله ثم اغتسلى وتوضأى لكل صلاة ومعلوم ان مراده عند مضى كل حيضة فعلمنا ان المراد بقوله ايام اقرائك ايام حيضة وايضا قال فى حديث الاعمش الذى ذكرنا ايام محيضك وفى غيره أيام حيضك وقال فلتدع الصلاة الايام والليالى التى كانت تقعد وقال نقصان دينهن تمكث احداهن الايام والليالى لا تصلى ولم يذكر الاقراء فى هذه الاخبار وانما ذكر الحيض فوجب بمقتضاها أن يكون الحيض أياما وان ما لا يقع عليه اسم الايام فليس بحيض لانه صلى الله عليه وسلم قصد الى بيان حكم جميع النساء فى الحيض وقد حدث محمد بن شجاع قال حدثنا يحيى بن أبى بكير قال حدثنا اسرائيل عن عثمان بن سعيد عن عبد الله بن أبى مليكة عن فاطمة بنت أبى حبيش ذكرت قصتها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعائشة مرى فاطمة فلتمسك كل شهر عدد أيام أقرائها ثم تغتسل فابان فى هذا الحديث عن مراده بذكر الاقراء وانها حيضة فى كل شهر لانه قال تمسك كل شهر عدد أيام اقرائها وقد اخبر فى حديث آخر ان عادة النساء فى كل شهر حيضة واحدة بقوله لحمنة تحيضى فى علم الله ستا أو سبعا كما تحيض النساء فى كل شهر فان قيل كيف يجوز أن تسمى الحيضة الواحدة اقراء والحيضة الواحدة انما هى قرء واحد فينبغى أن تكون الاقراء اسما لجماعة حيض. قيل له لما كان القرء اسما للدم الحيض جاز ان تسمى الحيضة الواحدة اقراء على انها عبارة عن اجزاء الدم كما يقال ثوب اخلاق يراد به العبارة عن كل قطعة منه وقال الشاعر

جاء الشتاء وقميصى اخلاق ... شراذم يضحك منه التواق

فسمى القميص الواحد اخلاقا لانه اراد العبارة عن كل قطعة منه كذلك جاز أن تسمى الحيضة الواحدة اقراء عبارة بها عن اجزاء الدم. فان قيل ان اسم الايام قد يقع على يومين فيجب ان يجعل اقل الحيض يومين لوقوع الاسم عليها. قيل له انما يطلق اسم الايام عليهما مجاز او حقيقتها ثلاثة فما فوقها وحكم اللفظ أن يحمل على حقيقته حتى تقوم الدلالة على جواز صرفه الى المجاز ودليل آخر وهو ان مدة اقل الحيض واكثره لما لم

يكن لنا سبيل الى اثبات مقدارها من طريق المقاييس وكان طريقها التوقيف أو الاتفاق على ما تقدم من بيانه في هذا الباب ثم اتفق الجميع على أن الثلاث حيض وكذلك العشر واختلفوا فيما دون الثلاث وفوق العشر اثبتنا ما اتفقوا عليه ولم نثبت ما اختلفوا فيه لعدم ما يوجبه من توقيف او اتفاق . فان قيل فقد اتفق الجميع على أن المبتدأة تترك الصلاة في أول ما ترى الدم وان كانت رؤيته يوما وليلة فدل على أن اليوم والليلة حيض ومن ادعى ان ذلك الدم لم يكن حيضا احتاج الى دلالة لانه قد حكم له بحكم الحيض بديا فلا ينقض هذا الحكم الا بدلالة توجب نقضه وهذا يوجب أن يكون الحيض يوما وليلة * قيل له وقد اتفقوا على انها تترك الصلاة اذا رأته وقت صلاة فينبغي أن يكون ذلك دليلا على أن مدة الحيض وقت صلاة فلما لم يدل امرنا اياها بترك الصلاة اذا رأت الدم وقت صلاة على ان اقل الحيض وقت صلاة بل كان حكم ذلك الدم مراعى منتظرا به استكمال مدة الحيض على اختلافهم فيها كذلك اليوم والليلة . فان قيل لما قال الله تعالى (ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في ارحامهن) فقد اوجب علينا الرجوع الى قولها حين وعظها بترك الكتمان * قيل له ليس هذا من مسئلتنا في شيء وانما هو كلام في قبول خبرها اذا اخبرت عما خلق الله في رحمها ونحن نجعل القول قولها في ذلك واما الحكم بان ذلك الدم حيض أو ليس بحيض فليس ذلك اليها لان ذلك حكم وليس الحكم مخلوقا في رحمها فنرجع الى قولها * قال أبو بكر وجميع ما قدمنا من ذلك منتظم دلالة على بطلان قول من جد مقدار أقل الحيض بيوم وليلة وعلى بطلان قول من لم يجعل لقليل الحيض ولا لكثيره مقدارا معلوما وعلى فساد قول من اعتبر عادة نسائها ويدل على بطلان قول من اسقط اعتبار المقدار في قليله وكثيره انه لو كان كذلك لوجب أن يكون الحيض هو الدم الموجود منها فيجب على هذه القضية ان لا تكون في الدنيا مستحاضة لوجود الدم وكون جميعه حيضا وقد علمنا بطلان ذلك بالسنة واتفاق الامة فان فاطمة بنت أبي حبيش قالت للنبي ﷺ اني استحاض فلا اطهر فاخاف أن لا يكون لي في الاسلام حظ واستحيضت حمنة سبع سنين فلم يقل الشارع لهما ان جميع ذلك حيض بل اخبرها ان منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة فلا بد من أن يكون لما كان منه حيضا مقدار موقت وهو ما اخبر عن مقداره بذكر الايام ويلزم ايضا من لا يجعل لاقل الحيض ولا لاكثره مقدارا معلوما ان يجعل دم المبتدأة اذا استمر بها كله حيضا وان رأته سنة لفقد عادة الحيض منها ووجود الدم في رحمها وهذا خلف من القول

متفق على بطلانه . فان قيل لما كان النفاس مثل الحيض فيما يتعلق به من الحكم ولم يكن لاقله حد معلوم فكذلك الحيض. قيل له انما اثبتنا ذلك نفاسا بالاتفاق ولم نقس عليه الحيض اذ ليس طريق اثباته المقاييس . وقد احتج الفريقان من مثبتي القليل والكثير من الدم حيضا وممن قدره بيوم وليلة بقوله تعالى (فاعتزلوا النساء فى المحيض) وقول النبي ﷺ اذا اقبلت الحيضة فدعى الصلاة اذ كان ظاهره يقتضى القليل والكثير لانه ليس فى اللفظ توقيت فاذا رأت الدم يوما وليلة فقد تناوله الظاهر فيقال لهم انما يجب ان يثبت ذلك حيضا حتى يعتزلها فيه اذ ليس فى اللفظ دلالة على كيفية الحيض ولا على معناه وصفته فاذا ثبت انه حيض حينئذ اجرى فيه حكم الآية والخبر ومتى اختلفوا فيه لم يكن فى هذه الآية دليل على معناه ودعوى الخصم لا تكون دليلا فى المسئلة. فان قيل قد بين الشارع علامة دم الحيض وصفته بما يغنى عن اعتبار المقدار معه بقوله دم الحيض هو الاسود المحتدم فمتى وجد الدم بهذه الصفة كان حيضا * قيل له لا خلاف ان الدم الذى ليست هذه صفته قد يكون حيضا اذا رأته فى أيامها او رأته وهى مبتدأة وقد يوجد على هذه الصفة بعد أيامها أو فى ايامها فيكون ما فى ايامها منه حيضا وما بعد أيامها استحاضة فغير جائز أن يكون النبي ﷺ جعل وجود هذه الصفة علما للحيض ودليلا عليه وهى توجد مع عدمه وتعدم مع وجوده وانما وجه ذلك عندنا انه علم ذلك من حال امرأة بعينها وان حيضها ابدا يكون بهذه الصفة فاخبر عن حكمها خاصة دون غيرها فلم يجز اعتباره فى غيرها. وقد احتج الفريقان ايضا من مثبتي مقدار اقل الحيض يوما وليلة ومن نافى تقديره بقوله تعالى (ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى)فزعم من أسقط اعتبار المقدار انه لما وصف الحيض بكونه اذى فحيثما وجد الاذى فهو حيض بغير اعتبار التوقيف اذ ليس فى الآية ذكر المقدار ومن قال باليوم والليلة يقول ان ظاهره يقتضى وجود الاذى فى اليوم والليلة حيضا وفيما دونه وخصصنا ما دونه بدلالة فبقى حكم اللفظ فى اليوم والليلة فيقال لهم ينبغى ان يثبت الحيض اولا حتى تثبت هذه الصفة وهى كونه اذى لانه تعالى انما جعل الحيض اذى ولم يجعل الاذى حيضا وقد علمنا انه ليس كل اذى حيضا وان كل حيض اذى كما انه ليس كل نجاسة حيضا وان كان كل حيض نجاسة فوجب ان يثبت الحيض حتى يكون اذى وايضا معلوم انه لو كان مراده ان يجعل الاذى اسم المحيض انه لم يرد به ان كل اذى حيض لان سائر ضروب الاذى ليست بحيض فيحصل حينئذ المراد اذى منكرا

اذ يحتاج في معرفته الى دلالة من غيره حتى اذا حصلت لنا معرفته حكمنا فيه بحكم الحيض وايضا فان الاذى اسم مشترك يقع على أشياء مختلفة المعاني وما كان هذا وصفه من الاسماء فليس يجوز أن يكون عموما. واحتج بعض من جعل اكثر الحيض خمسة عشر يوما ان النبي ﷺ قال ما رأيت ناقصات عقل ودين أغلب لعقول ذوي الالباب منهن فقيل وما نقصان دينهن فقال تمكث احداهن نصف عمرها لا تصلي قال وهذا يدل على أن الحيض خمسة عشر يوما ويكون الطهر خمسة عشر يوما لانه اقل الطهر فيكون الحيض نصف عمرها ولو كان اكثر الحيض اقل من ذلك لم توجد امرأة لا تصلي نصف عمرها * فيقال له لم يرو احد نصف عمرها وانما روي على وجهين احدهما شطر عمرها والآخر تمكث احداهن الايام والليالي لا تصلي فاما ذكر نصف عمرها فلم يوجد في شيء من الاخبار وقوله شطر عمرها لا دلالة فيه على انه اراد النصف لان الشطر هو بمنزلة قوله طائفة وبعض ونحو ذلك قال الله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) وانما اراد ناحيته وجهته ولم يرد نصفه وقد بين مقدار ذلك الشطر في قوله ﷺ تمكث احداهن الايام والليالي لا تصلي فوجب أن يكون هو المراد دون غيره ومع ذلك فانه لا يوجد في الدنيا امرأة تكون حائضا نصف عمرها لان ما مضى من عمرها قبل البلوغ من عمرها وهو طهر بلا حيض فلو جاز ان يكون الحيض بعد البلوغ خمسة عشر يوما الى انقضاء عمرها وكان طهرها مع ذلك خمسة عشر لما حصل الحيض نصف عمرها فعلمنا بطلان قول من زعم ان حيضها قد يكون نصف عمرها

(ذكر الاختلاف في اقل مدة الطهر)

قال أبو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والثوري والحسن بن صالح والشافعي أقل الطهر خمسة عشر يوما وهو قول عطاء واما مالك بن انس فانه لا يوقت فيه شيأ في احدى الروايات وفي رواية عبد الملك بن حبيب عنه ان الطهر لا يكون اقل من خمسة عشر وقال الاوزاعي قد يكون الطهر اقل من خمسة عشر ويرجع فيه الى مقدار طهر المرأة قبل ذلك وقد حكي عن الشافعي انه ان علم ان طهر المرأة اقل من خمسة عشر جعل القول قولها وذكر الطحاوي عن أبي عمران عن يحيى بن اكثم انه قال اقل الطهر تسعة عشر يوما واحتج فيه بان الله تعالى جعل عدل كل حيضة وطهر شهرا والحيض في العادة اقل من الطهر فلم يجز أن يكون الحيض خمسة عشر فوجب أن يكون عشرة وان يكون باقي الشهر طهرا وهو

تسعة عشر لان الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما وقد حكيناعن سعيد بن جبير ان الطهر اقله ثلاثة عشر يوما والدليل على ان اقله خمسة عشر يوما انه لما كان اكثر الحيض عشرة ايام وقد جعل الله تعالى الشهر الواحد بدلا من حيض وطهر وجب ان يكون الطهر اكثر منه لان النبي ﷺ قال لحمنة تحيضي فى علم الله ستا او سبعا كما تحيض النساء فى كل شهر فاثبت الست او السبع حيضا وجعل فى الشهر طهرا اقتضى ذلك ان يكون هذا حكم جميع النساء مالم تقم الدلالة على خمسة عشر يوما ولم تقم على عشرة ولا على ثلاثة عشر فلا يكون ذلك طهرا صحيحا وايضا لما كان الطهر من الحيض يلزم به الصلوات اشبه الاقامة فلما كان اقل الاقامة عندنا خمسة عشر يوما ولم يكن لاكثرها غاية وجب ان يكون الطهر من الحيض كذلك وايضا فان طريق اثبات مقدار الطهر التوقيف او الاتفاق وقد ثبت باتفاق فقهاء السلف ان خمسة عشر يكون طهرا صحيحا واختلفوا فيما دونها وقفنا عند الاتفاق ولم نثبت مادونها طهرا لعدم التوقيف والاتفاق فيه واما ماحكى عن يحيى بن اكثم من تقديره الطهر تسعة عشر يوما فانه يفسد من وجوه احدها ان اتفاق السلف قد سبقه فى كون الطهر خمسة عشر فلا يكون خلافا عليهم ولان من تقدمه اختلفوا فيه على ثلاثة اوجه قال عطاء خمسة عشر يوما وقال سعيد بن جبير ثلاثة عشر يوما وقال مالك فى بعض الروايات خمسة عشر وفى بعضها عشرة ولم يقل احد منهم تسعة عشر ويفسد من جهة انه اثبت له مقدارا من غير توقيف ولا اتفاق وذلك غير جائز فيما هذا وصفه واما احتجاجه بما قدمنا ذكره فلا معنى له ولا يوجب ماذكرنا وذلك لانه معلوم ان ما اقامه الله من الشهر الواحد مقام حيضة وطهر غير مانع وجود حيضة وطهر فى اقل من شهر لانه لو كان حيضها ثلاثة ايام حصل لها حيضة وطهر فى اقل من شهر واذا لم يدل ايجاب الله تعالى شهرا عن حيضة وطهر على وجود حيضة وطهر فى اقل منه وجاز نقصان الحيض عن عشرة حتى تستوفى لها حيضة وطهر فى اقل من شهر وتنقضى عدتها بالحيض فى اقل من ثلاثة اشهر وان لم يجز ان تنقضى عدتها اذا كانت بالشهور فى اقل من ثلاثة اشهر لم يمتنع ان ينقص الطهر بعد استيفاء الحيضة عشرا فيكون اقل من تسعة عشر يوما فبان بما وصفنا ان ماذكره ليس بدليل على وجوب الاقتصار فى اقل الطهر على تسعة عشر يوما وانما يدل ذلك على ان الطهر قد يكون هذا القدر ولا دلالة فيه على انه لا يكون اقل منه والله اعلم

(ذكر الاختلاف فى الطهر العارض فى حال الحيض)

قال اصحابنا جميعا فيمن ترى يوما دما ويوما طهرا ان ذلك كدم متصل وكذلك قال أبو يوسف اذا كان الطهر بين الدمين اقل من خمسة عشر فهو كدم متصل وقال محمد اذا كان الطهر الذى بين الدمين اقل من ثلاثة ايام فهو كدم متصل واذا كان ثلاثة ايام او اكثر من العشرة فانه ينظر الى الدمين والطهر الذى بينهما فان كان الطهر اكثر منهما فصل بين الدمين وان كانا سواء او اقل فهو كدم متصل ومتى كان الطهر اكثر من الدمين ففصل بينهما اعتبر كل واحد من الدمين بنفسه فان كان الاول منهما ثلاثة ايام فانه يكون حيضا وكذلك ان لم يكن الاول ثلاثا وكان الآخر منهما ثلاثا فالآخر حيض وان لم يكن واحد منهما ثلاثا فليس واحد منهما بحيض وقال مالك اذا رأت يوما دما ويوما طهرا او يومين ثم رأت دما كذلك فانه تلغى ايام الطهر وتضم ايام الدم بعضها الى بعض فان دام بها ذلك استظهرت بثلاثة ايام على ايام حيضها فان رأت فى خلال ايام الاستظهار ايضا طهرا الغاه حتى يحصل ثلاثة ايام دم الاستظهار وايام الطهر تصلى وتصوم ويأتيها زوجها ويكون ما جمع من ايام الدم بعضه الى بعض حيضة واحدة ولا يعتد بايام الطهر فى عدة من طلاق فاذا استظهرت بثلاثة ايام بعد ايام حيضها تتوضا لكل صلاة وتغتسل كل يوم اذا انقطع عنها من ايام الطهر وانما امرت بالغسل لانها لا تدرى لعل الدم لا يرجع اليها وحكى الربيع عن الشافعى نحو ذلك * قال ابو بكر معلوم ان الحائض لا ترى الدم ابدا سائلا وكذلك المستحاضة انما تراه فى وقت وينقطع فى وقت ولا خلاف ان انقطاع دمها ساعة ونحوها لا يخرجها من حكم الحيض فى وقت رؤية الطهر وانقطاع الدم فى مثل هذا الوقت وان ذلك كله كدم متصل كما قالوا جميعا فى انقطاعه ساعة ونحوها ولان الطهر الذى بينهما ليس بطهر صحيح عند الجميع لان احدا لا يجعل الطهر الصحيح يوما ولا يومين ولم يقل احد ان الطهر الذى بين الحيضتين يكون اقل من عشرة ايام على ما بيناه فيما سلف وايضا لو كان طهر اليوم واليومين الذى بين الدمين طهرا يوجب الصلاة والصوم لوجب ان يكون كل واحد من الدمين حيضة تامة فلما اتفق الجميع على ان هذا القدر من الطهر غير معتد به فى الفصل بين الدمين وجعل كل واحد منهما حيضة تامة وجب ان يسقط حكمه ويصير مع ما قبله وبعده من الدم كدم متصل * وقد اختلف فى الصفرة والكدرة فى ايام الحيض فروى عن ام عطية الانصارية قالت كنا لا نعتد بالصفرة ولا بالكدرة بعد الغسل شيا واتفق فقهاء الامصار على ان الصفرة فى ايام الحيض حيض منهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومالك والليث وعبد الله بن الحسن

والشافعى

والشافعي واختلفوا في الكدرة فقال جميع من قدمنا ذكرهم انها حيض في ايام الحيض وان لم يتقدمها دم وقال ابو يوسف لا تكون الكدرة حيضا الا بعد الدم وقد روي عن عائشة واسماء بنت ابي بكر قالتا لا تصلي الحائض حتى ترى القصة البيضاء ولم يختلفوا في ان الكدرة حيض بعد الدم فلما كان وجودها عقيب الدم دليلا على ان الكدرة من اختلاط اجزاء الدم وجب ان يكون ذلك حكمها اذا وجدت في ايام الحيض وان لم يتقدمها دم وان يكون الوقت المعتاد فيه الدم دلالة على ان الكدرة من اختلاط اجزاء الدم بالبياض والدليل على ان للوقت تاثيرا في ذلك ان المرأة ترى الدم في ايام حيضها وبعدها فيكون مارأته في ايامها حيضا وما بعد ايامها غير حيض وكان الوقت علما لكونه حيضا ودلالة عليه فكذلك يجب ان يكون الوقت دليلا على ان الكدرة من اجزاء دم الحيض وان يكون حيضا وقد اختلف في حيض المبتدأة اذا رأت الدم واستمر بها فقال اصحابنا وجميعا عشرة منها حيض وما زاد فهو استحاضة الى آخر الشهر فيكون حيضها عشرة طهرها عشرين ولم يذكر عنهم خلاف في الاصول وقال بشر بن الوليد عن أبي يوسف تاخذ في الصلاة بالثلاث اقل الحيض وفي الزوج بالعشرة ولا تقضي صوما عليها الا بعد العشرة وتصوم العشر من رمضان وتقضي سبعا منها وقال ابراهيم النخعي تقعد مثل أيام نسائها وقال مالك تقعد ما تقعد نحوها من النساء ثم هي مستحاضة بعد ذلك وقال الشافعي حيضها اقل ما يكون يوما وليلة والدليل على صحة القول الاول اتفاق الجميع على انها مامورة بترك الصلاة الى اكثر الحيض على اختلافهم فيه فصارت محكوما لها بحكم الحيض في هذه الايام ومثلها يجوز أن يكون حيضا فوجب أن تكون العشرة كلها حيضا لوقوع الحكم لها بذلك وعدم عادتها لخلافه الا ترى ان الكل يقولون ان الدم لو انقطع عن العشرة لكان كله حيضا فثبت ان العشرة محكوم لها فيها لحكم الحيض وغير جائز نقض ذلك الا بدلالة وايضا فلو كان ما زاد على الاقل مشكوكا فيه بعد وجود الزيادة على الاكثر لكان الاولى أن لا ينقض ما حكمنا به حيضا بالشك ألا ترى انه ﷺ حكم للشهر الذي يغم الهلال في آخره بثلاثين بقوله فان غم عليكم فعدوا ثلاثين لما كان ابتداء الشهر يقينا لم يحكم بانقضائه بالشك فان قيل فمن كانت لها عادة دون العشرة فزاد الدم ردت الى أيام عادتها ولم يكن حكمنا لها بديا في الزيادة بحكم الحيض مانعا من اعتبار ايامها وكذلك من رأت الدم في أول ايامها كانت مامورة بترك الصلاة ولو دون الثلاث فان انقطع ما دون الثلاث حكمنا بان ما رأته لم يكن حيضا وان تم ثلاثا كان حيضا قيل له أما التي كان لها أيام

معروفة فان حكم الزيادة لم يقع إلا مراعى معتبرا بانقطاعه فى العشرة لقوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تدع الصلاة أيام اقرائها فاقتضى ذلك كون الزيادة مراعاة لعلمنا بان لها أياما معروفة واما المبتدأة فلم يكن لها قبل ذلك أيام يجب اعتبارها فلذلك كانت رؤيتها الدم فى العشرة غير مراعاة بل عندنا ان ما رأته المبتدأة فى العشرة فهو كالعادة يصير ذلك اياما لها فى العدد والوقت واذا كان كذلك لم يجز ان يكون الدم الذى رأته المبتدأة فى العشر مراعى بل واجب ان يحكم لها فيه بحكم الحيض اذ كان مثله يكون حيضا واما من رأت الدم فى اول ايامها وحكمنا لها فيه بحكم الحيض فى باب الامر بترك الصلاة والصيام ثم انقطاعه دون الثلاث يخرجه عن كونه حيضا فلان ذلك وقع مراعى فى الابتداء لعلمنا بان لاقل الحيض مقدارا متى قصر عنه لم يكن الدم الذى رأته حيضا فمن اجل ذلك وقع مراعى وليس للمبتدأة بعد رؤيتها الدم ثلاثا حال يجب مراعاتها فوجب ان تكون العشرة كلها حيضا لعدم الدلالة الموجبة للاقتصار به على مادونها واما ابو يوسف فانه جعلها بمنزلة من كان حيضها خمسا او ستا فكانت شاكة فى الستة وقالوا جميعا انها تأخذ بالاقل فى الصلاة وكذلك الميراث والرجعة وتأخذ فى الازواج بالاكثر احتياطا وكذلك المبتدأة * قال ابو بكر وليس هذا نظير المسئلتين من قبل ان هذه قد كانت لها ايام معلومة وقد تيقنا الخمسة وشككنا فى الستة فاحتطنا لها فى الصلاة والصوم واحتطنا ايضا فى الازواج فلم نبحها لهم بالشك والمبتدأة ليس لها ايام يجب اعتبارها فما رأته من الدم الذى يكون مثله حيضا فهو حيض ولا معنا لردها الى اقل الحيض اذ ليس معنا دلالة توجب ذلك ويفسد هذا القول ايضا من جهة ان اقل الحيض ليس بعادة لها فلا فرق بينه وبين ما زاد عليه فى امتناع وجوب الرد اليه فوجب حينئذ اعتبار الاكثر لوقوع الحكم بكونه حيضا وعدم الدلالة على نقض هذا الحكم ويدل ايضا على صحة قول ابى حنيفة ان الله تعالى جعل عدة الآيسة والصغيرة ثلاثة اشهر بدلا من الحيض فجعل مكان كل حيضة وطهر شهرا فدل ذلك على انه اذا استمر بها الدم ولم تكن لها عادة فواجب ان تستوفى لها حيضة وطهر ومعلوم انه ليس لاكثر الطهر حد معلوم ولاكثر الحيض مقدار معلوم فوجب ان يستوفى لها اكثر الحيض ويكون بقية الشهر طهرا لانه ليس مقدار من الطهر فى بقية الشهر بالاعتبار اولى من غيره فوجب ان يكون المعتبر من الطهر لبقية الشهر هو الذى يبقى بعد اكثر الحيض ألا ترى انك اذا نقصت الحيض من العشرة احتجت ان تزيد ما نقصته منها فى الطهر وليس زيادة الطهر بان يكون خمسة او

ستة فوجب ان يعتبر اكثر الحيض ويجعل الباقى من الشهر طهرا ويدل على وجوب استيفاء حيضة وطهر فى الشهر لهذه المبتدأ قوله ﷺ لحمنة تحيضى فى علم الله ستا او سبعا كما تحيض النساء فى كل شهر فاخبر ان عادة النساء فى كل شهر حيضة وطهر * فان قيل فهلا اعتبرت لها ستا او سبعا كما قال ﷺ * قيل له لم نقل ذلك لوجوه احدها انا لا نعلم احدا من اهل العلم قال ذلك فى المبتدأة والثانى ان هذه كانت عادة المرأة المخاطبة بذلك اعنى ستا او سبعا فلا يعتبر بها غيرها فاستدلالنا من الخبر بما وصفنا صحيح لانا اردنا اثبات الحيضة والطهر فى الشهر فى المتعارف المعتاد واما قول من قال انها تقعد مثل حيض نسائها فلا معنى له لان النبى ﷺ لم يرد المستحاضة الى وقت نسائها وانما رد واحدة الى عادتها فقال تقعد ايام اقرائها وامر اخرى ان تقعد فى علم الله ستا او سبعا وامر اخرى ان تغتسل لكل صلاة ولم يقل لواحدة منهن اقعدى ايام نسائك وايضا فان ايام نسائها والاجنبيات ومن كان دون سنها وفوقها سواء وقد يتفقن فى السن مع اختلاف عاداتهن فى الحيض فليس لنسائها فى ذلك خصوصية دون غيرهن * وقد تنازع اهل العلم فى قوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن) فمن الناس من يقول ان انقطاع الدم يوجب اباحة وطئها ولم يفرقوا فى ذلك بين اقل الحيض واكثره ومنهم من لا يجوز وطأها الا بعد الاغتسال فى اقل الحيض واكثره وهو مذهب الشافعى وقال اصحابنا اذا انقطع دمها وايامها دون العشرة فهى فى حكم الحائض حتى تغتسل اذا كانت واجدة للماء او يمضى عليها وقت الصلاة فاذا كان احد هذين خرجت من الحيض وحل لزوجها وطؤها وانقضت عدتها ان كانت آخر حيضة واذا كانت ايامها عشرة ارتفع حكم الحيض بمضى العشرة وتكون حينئذ بمنزلة امرأة جنب فى اباحة وطء الزوج وانقضاء العدة وغير ذلك * واحتج من اباح وطاها فى سائر الاحوال عند مضى ايام حيضها وانقطاع دمها قبل الاغتسال بقوله (ولا تقربوهن حتى يطهرن) وحتى غاية تقتضى ان يكون حكم ما بعدها بخلافها فذلك عموم فى اباحة وطئها بانقطاع الدم كقوله تعالى (حتى مطلع الفجر) (وقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى امر الله) (ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا) فكانت هذه نهايات لما قدربها وكان حكم ما بعدها بخلافها فكذلك قوله (حتى يطهرن) اذا قرىء بالتخفيف فمعناها انقطاع الدم وقالوا وقد قرىء (حتى يطهرن) بالتشديد وهو يحتمل ما يحتمله قوله (حتى يطهرن) بالتخفيف فيراد به انقطاع الدم اذ

جائز ان يقال طهرت المرأة وتطهرت اذا انقطع دمها كما يقال تقطع الحبل وتكسر الكوز والمعنى انقطع وانكسر ولا يقتضى ذلك فعلا من الموصوف بذلك * واحتج من حظر وطأها فى كل حال حتى تغتسل بقوله (فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله) فشرط فى اباحته شيئين احدهما انقطاع الدم والآخر الاغتسال لان قوله (فاذا تطهرن) لا يحتمل غير الغسل وهو كقول القائل لا تعط زيدا شيا حتى يدخل الدار فاذا دخلها وقعد فيها فاعطه دينارا فيعقل به ان استحقاق الدينار موقوف على الدخول والقعود جميعا وكقوله تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا) فشرط الامرين فى احلالها للاول فلا تحل له فاحدهما كذلك قوله تعالى (فاذا تطهرن فأتوهن) مشروط فى اباحة الوطء المعنيان وهو الطهر الذى يكون بانقطاع الدم والاغتسال * قال ابو بكر قوله تعالى (حتى يطهرن) اذا قرىء بالتخفيف فانما هو انقطاع الدم لا الاغتسال لانها لو اغتسلت وهى حائض لم تطهر فلا يحتمل قوله (حتى يطهرن) الا معنى واحدا وهو انقطاع الدم الذى به يكون الخروج من الحيض واذا قرىء بالتشديد احتمل الامرين من انقطاع الدم ومن الغسل لما وصفنا آنفا فصارت قراءة التخفيف محكمة وقراءة التشديد متشابهة وحكم المتشابه ان يحمل على المحكم ويرد اليه فيحصل معنى القراءتين على وجه واحد وظاهرهما يقتضى اباحة الوطء بانقطاع الدم الذى هو خروج من الحيض واما قوله (فاذا تطهرن) فانه يحتمل ما احتملته قراءة التشديد فى قوله (حتى يطهرن) من المعنيين فيكون بمنزلة قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن ويكون كلاما سائغا مستقيما كما تقول لا تعطه حتى يدخل الدار فاذا دخلها فاعطه ويكون تأكيدا لحكم الغاية وان كان حكمها بخلاف ما قبلها واذا كان للاحتمال فيه مساغ على الوجه الذى ذكرنا وكان واجبا حمل الغاية على حقيقتها فالذى يقتضيه ظاهر التلاوة اباحة وطئها بانقطاع الدم الذى يخرج به من الحيض ومن جهة اخرى فيها احتمال وهو ان يكون معنى قوله (فاذا تطهرن) فاذا احل لهن ان يتطهرن بالماء او التيمم كقوله اذا غابت الشمس فقد افطر الصائم معناه قد حل له الافطار وقوله من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل معناه فقد جاز له ان يحل وكما يقال للمطلقة اذا انقضت عدتها انها قد حلت للازواج ومعناه قد حل لها ان تتزوج وعلى هذا المعنى قال النبى ﷺ لفاطمة بنت قيس اذا حللت فآذنينى (٧) واذا احتمل ذلك لم تزل الغاية عن حقيقتها بحظر الوطء بعدها واما قوله تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا

غيره)

غيره) فان الغاية فى هذا الموضع مستعملة على حقيقتها و نكاح الزوج الثانى وهو وطؤه اياها هو الذى يرفع التحريم الواقع بالثلاث و وطء الزوج الثانى مشروط لذلك وقد ارتفع ذلك بالوطء قبل طلاقه اياها و طلاق الزوج الثانى غير مشروط فى رفع التحريم الواقع بالثلاث فاذا لا دليل للشافعى فى الآية على الحد الذى ذكرنا على صحة مذهبه ولا على نفى قول مخالفيه واما على مذهبنا فان الآية مستعملة على ما احتملت من التاويل على حقيقتها فى الحالتين اللتين يمكن استعمالهما فنقول ان قوله (يطهرن) اذا قرىء بالتخفيف فهو مستعمل على حقيقته فيمن كانت ايامها عشرا فيجوز للزوج استباحة وطئها بمضى العشر وقوله (يطهرن) بالتشديد وقوله (فاذا تطهرن) مستعملان فى الغسل اذا كانت ايامها دون العشر ولم يمض وقت الصلاة لقيام الدلالة على ان مضى وقت الصلاة يبيح وطئها على ما سنبينه فيما بعد ولا يكون فيه استعمال واحد من الفعلين على المجاز بل مستعملان على الحقيقة فى الحالين * فان قيل هلا كانت القراءتان كالآيتين تستعملان معا فى حال واحدة * قيل له لو جعلناها كالآيتين كان ما ذكرنا اولى من قبل انه لو وردت آيتان تقتضى احداهما انقطاع غاية الدم لاباحة الوطء والاخرى تقتضى الغسل غاية لها لكان الواجب استعمالهما على حالين على ان تكون كل واحدة منهما مقرة على حقيقتها فيما اقتضته من حكم الغاية ولا يمكن ذلك الا باستعمالهما فى حالين على الوجه الذى بينا ولو استعملناها على ما يقول المخالف كان فيه اسقاط احدى الغايتين لانه يقول انها وان طهرت وانقطع دمها لم يحل له ان يطأها حتى تغتسل فلو جعلنا ذلك دليلا مبتدأ كان سائغا مقنعا وانما اعتبر اصحابنا فيمن كان ايامها دون العشر فانقطع دمها بما وصفنا من قبل انه جائز ان يعاودها الدم فيكون حيضا اذ ليس كل طهر تراه المرأة يكون طهرا صحيحا لان الحائض ترى الدم سائلا مرة ومنقطعا مرة فليس فى انقطاعه فى وقت يجوز ان يكون حائضا فيه وقوع الحكم بزوال الحيض فقالوا ان انقطاع الدم فيمن وصفنا حالها معتبر باحد شيئين اما بالاغتسال فيزول عنها حكم الحيض بالاتفاق وباستباحتها الصلاة وذلك ينافى حكم الحيض او بمضى وقت صلاة فيلزمها فرض الصلاة ولزوم فرضها مناف لبقاء حكم الحيض اذ غير جائز ان يلزم الحائض فرض الصلاة فاذا انتفى حكم الحيض وثبت حكم الطهر ولم يبق الا الاغتسال لم يمنع الوطء بمنزلة امرأة جنب جائز لزوجها وطؤها وعلى هذا المعنى عندنا ما روى عن الصحابة فى اعتبار الاغتسال فى انقضاء العدة وقد روى عيسى الخياط عن الشعبى عن ثلاثة عشر رجلا من الصحابة

الخبر فالخبر منهم ابو بكر وعمر وابن مسعود وابن عباس قالوا الرجل احق بامرأته مالم تغتسل من حيضتها الثالثة وروى مثله عن علي وعبادة بن الصامت وابى الدرداء واما اذا كانت ايامها عشرة فانه غير جائز عندنا وجود الحيض بعد العشرة فوجب الحكم بانقضائه لامتناع جواز بقاء حكمه والله تعالى انما منع من وطء الحائض او ممن يجوز ان يكون حائضا فاما مع ارتفاع حكم الحيض وزواله فهو غير ممنوع من وطء زوجته لانه تعالى قال (فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن) وقد طهرت لامحالة ألا ترى انها منقضية العدة ان كانت معتدة وان حكمها حكم سائر الطاهرات ولا تأثير لوجوب الاغتسال عليها فى منع وطئها على ما بينا * فان قيل اذا انقطع دمها فيما دون العشرة فقد وجب عليها الغسل ولزوم الغسل ينافى بقاء حكم الحيض اذ غير جائز لزوم الغسل على الحائض كما قلت فى لزوم فرض الصلاة * قيل له اذا كان الغسل من موجبات الحيض فلزومه غير مناف لحكمه وبقائه ألا ترى ان السلام لما كان من موجبات تحريمة الصلاة لم يكن لزومه بانتهائه الى آخرها منافيا لبقاء حكمها وكذلك الحلق لما كان من موجبات الاحرام لم يكن لزومه منافيا لبقاء احرامه مالم يحلق كذلك الغسل لما كان من موجبات الحيض لم يكن وجوبه عليها مانعا من بقاء حكم الحيض واما الصلاة فليست من موجبات الحيض وانما هو حكم آخر يختص لزومه بالطاهر من النساء دون الحائض فنفى لزومها نفى لحكم الحيض وقوله (حتى يطهرون فاذا تطهرون) لما احتمل الغسل صار كقوله (وان كنتم جنبا فاطهروا) ويدل على ان على الحائض الغسل بعد انقضاء حيضها وقد روى ذلك عن النبى ﷺ واتفقت الامة عليه * قوله تعالى (فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله) قال ابو بكر هو اطلاق من حظر واباحة وليس هو على الوجوب كقوله تعالى (فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض) (واذا حللتم فاصطادوا) وهو اباحة وردت بعد حظر وقوله (من حيث امركم الله) قال ابن عباس ومجاهد وقتادة والربيع بن انس يعنى فى الفرج وهو الذى امر بتجنبه فى الحيض فى اول الخطاب فى قوله (فاعتزلوا النساء فى المحيض) وقال السدى والضحاك من قبل الطهر دون الحيض وقال ابن الحنفية من قبل النكاح دون الفجور * قال ابو بكر هذا كله مراد الله تعالى لانه مما أمر الله به فانتظمت الآية جميع ذلك * قوله (ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين) روى عن عطاء المتطهرين بالماء للصلاة وقال مجاهد المتطهرين من الذنوب قال ابو بكر المتطهرين بالماء اشبه لانه قد

تقدم فى الآية ذكر الطهارة فالمراد بها الطهارة بالماء للصلاة فى قوله (فاذا تطهرن فاتوهن) فالاظهر ان يكون قوله (ويحب المتطهرين) مدحا لمن تطهر بالماء للصلاة وقال تعالى (فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المتطهرين) وروى انه مدحهم لانهم كانوا يستنجون بالماء وقوله تعالى (نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم أنى شئتم) الحرث المزدرع وجعل فى هذا الموضع كناية عن الجماع وسمى النساء حرثا لانهن مزدرع الاولاد وقوله (فاتوا حرثكم انى شئتم) يدل على ان اباحة الوطء مقصورة على الجماع فى الفرج لانه موضع الحرث واختلف فى اتيان النساء فى ادبارهن فكان اصحابنا يحرمون ذلك وينهون عنه اشد النهى وهو قول الثورى والشافعى فيما حكاه المزنى قال الطحاوى وحكى لنا محمد بن عبد الله بن عبد الحكم انه سمع الشافعى يقول ماصح عن رسول الله ﷺ فى تحريمه ولا تحليله شىء والقياس انه حلال وروى اصبغ بن الفرج عن ابن القاسم عن مالك قال ما ادركت احدا اقتدى به فى دينى يشك فيه انه حلال يعنى وطء المرأة فى دبرها ثم قرأ (نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم أنى شئتم) قال فاى شىء ابين من هذا وما اشك فيه قال ابن القاسم فقلت لمالك بن انس ان عندنا بمصر الليث بن سعد يحدثنا عن الحارث بن يعقوب عن ابى الحباب سعيد بن يسار قال قلت لابن عمر ماتقول فى الجوارى أنحمض لهن فقال وما التحميض فذكرت الدبر قال ويفعل ذلك احد من المسلمين فقال مالك فاشهد على ربيعة بن ابى عبد الرحمن يحدثنى عن ابى الحباب سعيد ابن يسار انه سال ابن عمر عنه فقال لا باس به قال ابن القاسم فقال رجل فى المجلس ياابا عبد الله فانك تذكر عن سالم انه قال كذب العبد اوكذب العلج على ابى يعنى نافعا كما كذب عكرمة على ابن عباس فقال مالك واشهد على يزيد بن رومان يحدثنى عن سالم عن ابيه انه كان يفعله قال ابو بكر قد روى سليمان بن بلال عن زيد بن اسلم عن ابن عمر ان رجلا اتى امرأته فى دبرها فوجد فى نفسه من ذلك فانزل الله تعالى (نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم) الا ان زيد بن اسلم لا يعلم له سماع من ابن عمر وروى الفضل بن فضالة عن عبد الله بن عباس عن كعب بن علقمة عن ابى النضر انه قال لنافع مولى ابن عمر انه قد اكثر عليك القول انك تقول عن ابن عمر انه افتى ان تؤتى النساء فى ادبارهن قال نافع كذبوا على ان ابن عمر عرض المصحف يوما حتى بلغ (نساؤكم حرث لكم) فقال يانافع هل تعلم من امر هذه الآية قلت لا قال انا كنا معشر قريش نجبى النساء وكانت نساء الانصار قد اخذن عن اليهود انما يؤتين على جنوبهن فانزل الله هذه فهذا يدل على ان السبب غير

ماذكره زيدبن اسلم عن ابن عمر لان نافعا قدحكى عنه غير ذلك السبب وقال ميمون بن مهران ايضا قال ذلك نافع يعنى تحليل وطء النساء فى ادبارهن بعدما كبر وذهب عقله قال ابو بكر المشهور عن مالك اباحة ذلك واصحابه ينفون عنه هذه المقالة لقبحها وشناعتها وهى عنه اشهر من ان يندفع بنفيهم عنه وقد حكى محمد بن سعيد عن ابى سليمان الجوزجانى قال كنت عند مالك بن انس فسئل عن النكاح فى الدبر فضرب بيده الى رأسه وقال الساعة اغتسلت منه وقد رواه عنه ابن القاسم على ما ذكرنا وهو مذكور فى الكتب الشرعية ويروى عن محمد بن كعب القرظى انه كان لا يرى بذلك باسا ويتاول فيه قوله تعالى (أتاتون الذكران من العالمين وتذرون ماخلق لكم ربكم من ازواجكم) مثل ذلك ان كنتم يشتهون وروى عن ابن مسعود انه قال محاش النساء حرام وقال عبدالله بن عمرو هى اللوطية الصغرى وقد اختلف عن ابن عمر فيه فكانه لم يروعنه فيه شيء لتعارض ماروى عنه فيه وظاهر الكتاب يدل على ان الاباحة مقصورة على الوطء فى الفرج الذى هو موضع الحرث وهو الذى يكون منه الولد وقد رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم آثار كثيرة فى تحريمه رواه خزيمة بن ثابت وابو هريرة وعلى بن طلق كلهم عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لاتاتوا النساء فى ادبارهن وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبى صلى الله عليه وسلم قال هى اللوطية الصغرى يعنى اتيان النساء فى ادبارهن وروى حماد بن سلمة عن حكيم الاثرم عن ابى تميمة عن أبى هريرة عن رسول الله ﷺ قال من أتى حائضا أو امرأة فى دبرها فقد كفر بما انزل على محمد وروى ابن جريج عن محمد بن المنكدر عن جابر ان اليهود قالوا للمسلمين من أتى امرأته وهى مدبرة جاء ولده احول فانزل الله تعالى (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم) فقال رسول الله ﷺ مقبلة ومدبرة ما كان فى الفرج وروت حفصة بنت عبدالرحمن عن أم سلمة عن رسول الله ﷺ قال فى صمام واحد وروى مجاهد عن ابن عباس مثله فى تأويل الآية قال انما يعنى كيف شئت فى موضع الولد وروى عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ لا ينظر الله الى رجل اتى امرأته فى دبرها وذكر ابن طاوس عن أبيه قال سئل ابن عباس عن الذى يأتى امرأته فى دبرها فقال هذا يسالنى عن الكفر وقد روى عن ابن عمر فى قوله (نساؤكم حرث لكم) قال كيف شئت ان شئت عزلا اوغير عزل رواه ابو حنيفة عن كثير الرياح الاصم ٧ عن ابن عمر وروى نحوه عن ابن عباس وهذا عندنا فى ملك اليمين وفى

الحرة اذا اذنت فيه وقد روى ذلك على ماذكرنا من مذهب اصحابنا عن ابى بكر وعمر وعثمان وابن مسعود وابن عباس وآخرين غيرهم * فان قيل قوله عز وجل (والذين هم لفروجهم حافظون الا على أزواجهم او ماملكت ايمانهم) يقتضى اباحة وطئهن فى الدبر لورود الاباحة مطلقة غير مقيدة ولا مخصوصة قيل له لما قال الله تعالى (فاتوهن من حيث امركم الله) ثم قال فى نسق التلاوة (فاتوا حرثكم أنى شئتم) ابان بذلك موضع المامور به وهو موضع الحرث ولم يرد اطلاق الوطء بعد حظره الا فى موضع الولد فهو مقصور عليه دون غيره وهو قاض مع ذلك على قوله تعالى (الا على ازواجهم أو ماملكت ايمانهم) كما كان حظر وطء الحائض قاضيا على قوله (الا على أزواجهم) فكانت هذه الآية مرتبة على ماذكر من حكم الحائض ومن يحظر ذلك يحتج بقوله (قل هو اذى) لحظر وطء الحائض للاذى الموجود فى الحيض وهو القذر والنجاسة وذلك موجود فى غير موضع الولد فى جميع الاحوال فاقتضى هذا التعليل حظر وطئهن الا فى موضع الولد ومن يبيحه يجيب عن ذلك بان المستحاضة يجوز وطؤها باتفاق من الفقهاء مع وجود الاذى هناك وهو دم الاستحاضة وهو نجس كنجاسة دم الحيض وسائر الانجاس ويجيبون أيضا على تخصيصه اباحة موضع الحرث باتفاق الجميع على اباحة الجماع فيما دون الفرج وان لم يكن موضعا للولد فدل على ان الاباحة غير مقصورة على موضع الولد ويجابون عن ذلك بان ظاهر الآية يقتضى كون الاباحة مقصورة على الوطء فى الفرج وانه هو الذى عناه الله تعالى بقوله (من حيث امركم الله) اذ كان معطوفا عليه ولولا قيام دلالة الاجماع لما جاز الجماع فيما دون الفرج ولكنا سلمناه للدلالة وبقى حكم الحظر فيما لم تقم الدلالة عليه * قوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم) الآية قد قيل فيه وجهان احدهما ان تجعل يمينه مانعة من البر والتقوى والاصلاح بين الناس فاذا طلب منه ذلك قال قد حلفت فيجعل اليمين معترضة بينه وبين ماهو مندوب اليه او هو مامور به من البر والتقوى والاصلاح فان حلف حالف ان لا يفعل ذلك فليفعل وليدع يمينه ويروى ذلك عن مجاهد وسعيد بن جبير وابراهيم والحسن وطاوس وهو نظير قوله تعالى (ولا يأتل اولوا الفضل منكم والسعة ان يؤتوا اولى القربى والمساكين والمهاجرين فى سبيل الله) وروى اشعث عن ابن سيرين قال حلف ابو بكر فى يتيمين كانا فى حجره كانا فيمن خاض فى أمر عائشة احدهما مسطح وقد شهد بدرا أن لا يصلهما وان لا يصيبا منه خيرا فنزلت هذه الآية (ولا يأتل اولوا الفضل منكم) فكسا احدهما وحمل الآخر وقد

ورد معناه في السنة أيضا وقد روى انس بن مالك وعدى بن حاتم وابو هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليات الذى هو خير وليكفر عن يمينه وهذا هو معنى قوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم) على التاويل الذى ذكرنا لان معناه على هذا التاويل ان لايمنع بيمينه من فعل ماهو خير بل يفعل الذى هو خير ويدع يمينه والوجه الثانى ان يكون قوله (عرضة لايمانكم) يريد به كثرة الحلف وهو ضرب من الجرأة على الله تعالى وابتذال لاسمه في كل حق وباطل لان تبروا في الحلف بها وتتقوا الماثم فيها وروى نحوه عن عائشة من أكثر ذكر شيء فقد جعله عرضة يقول القائل قد جعلتنى عرضة للوم وقال الشاعر لا تجعليني عرضة اللوائم وقد ذم الله تعالى مكثرى الحلف بقوله (ولا تطع كل حلاف مهين) فالمعنى لاتعترضوا اسم الله وتبذلوه في كل شيء لان تبروا اذا حلفتم وتتقوا المآثم فيها اذا قلت ايمانكم لان كثرتها ابعد من البر والتقوى وتقرب من المآثم والجرأة على الله تعالى فكان المعنى ان الله ينهاكم عن كثرة الايمان والجرأة على الله تعالى لما في توقي ذلك من البر والتقوى والاصلاح فتكونون بررة اتقياء لقوله (كنتم خير امة اخرجت للناس) واذا كانت الآية محتملة للمعنيين وليسا متضادين فالواجب حملها عليهما جميعا فتكون مفيدة لحظر ابتذاله اسم الله تعالى واعتراضه باليمين في كل شيء حقا كان أو باطلا ويكون مع ذلك محظورا عليه ان يجعل يمينه عرضة مانعة من البر والتقوى والاصلاح وان لم يكثر بل الواجب عليه ان لا يكثر اليمين ومتى حلف لم يحتجر بيمينه عن فعل ماحلف عليه اذا كان طاعة وبرا وتقوى واصلاحا كما قال عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليات الذى هو خير وليكفر عن يمينه قوله تعالى (لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم) الآية قال ابو بكر رحمه الله قد ذكر الله تعالى اللغو في مواضع فكان المراد به معاني مختلفة على حسب الاحوال التى خرج عليها الكلام فقال تعالى (لا تسمع فيها لاغية) يعنى كلمة فاحشة قبيحة و(لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما) على هذا المعنى وقال واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه) يعنى الكفر والكلام القبيح وقال (والغوا فيه) يعنى الكلام الذى لا يفيد شيا ليشغلوا السامعين عنه وقال (واذا مروا باللغو مروا كراما) يعنى الباطل ويقال لغا في كلامه يلغو اذا اتى بكلام لافائدة فيه وقد روى في لغو اليمين معان عن السلف فروى عن ابن عباس انه قال هو الرجل يحلف على الشيء يراه كذلك فلا يكون وكذلك روى عن مجاهد وابراهيم قال مجاهد (ولكن يؤاخذكم بما

عقدتم الايمان) ان تحلف على الشيء وانت تعلم وهذا في معنى قوله (بما كسبت قلوبكم) وقالت عائشة هو قول الرجل لا والله وبلى والله وروى عنها مرفوعا الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وذلك عندنا في النهي عن اليمين على الماضي رواه عنها عطاء انها قالت قول الرجل فعلنا والله كذا وصنعنا والله كذا وروى مثله عن الحسن والشعبي وقال سعيد ابن جبير هو الرجل يحلف على الحرام فلا يؤاخذه الله بتركه وهذا التأويل موافق لتأويل من تاول قوله (عرضة لايمانكم) انه يمتنع باليمين من فعل مباح أو يقدم بها على فعل محظور واذا كان اللغو محتملا لهذه المعاني ومعلوم انه لما عطف قوله ﴿ ولكن يؤاخذكم بما كسبت ﴾ ان مراده ماعقد قلبه فيه على الكذب والزور وجب أن تكون هذه المؤاخذة هي عقاب الآخرة وان لا تكون الكفارة المستحقة بالحنث لان تلك الكفارة غير متعلقة بكسب القلب لاستواء حال القاصد بها الخير والشر وتساوى حكم العمد والسهو فعلم ان مراده مايستحق من العقاب بقصده الى اليمين الغموس وهي اليمين على الماضي قال القاصد بها خلافها الى الكذب فينبغي أن يكون اللغو هي التي لا يقصد بها الى الكذب وهي على الماضي ويظن انه كما حلف عليه فسماها لغوا من حيث لم يتعلق بها حكم في ايجاب كفارة ولا في استحقاق عقوبة وهي التي روى معناها عن ابن عباس وعائشة انها قول الرجل لا والله وبلى والله في عرض كلامه وهو يظن انه صادق فكان بمنزلة اللغو من الكلام الذي لا فائدة فيه ولا حكم له ويحتمل ان يريد به ماقال سعيد بن جبير فيمن حلف على الحرام فلا يؤاخذه الله بتركه يعني به عقاب الآخرة وان كانت الكفارة واجبة اذا حنث وقال مسروق كل يمين ليس له الوفاء بها فهي لغو لا تجب فيها كفارة وهذا موافق لقول سعيد بن جبير والاولى الذي قدمنا الا ان سعيدا يوجب الكفارة ومسروقا لا يوجبها وان حنث وقد روى عن ابن عباس رواية اخرى وهي ان لغو اليمين ماتجب فيه الكفارة منها وروى مثله عن الضحاك وروى عن ابن عباس ان لغو اليمين حنث النسيان

(باب الايلاء)

قال الله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة اشهر) قال أبو بكر الايلاء في اللغة هو الحلف يقولون آلى يؤلى ايلاء واليه قال كثير

قليل الالايا حافظ ليمينه　　وان بدرت منه الالية برت

فهذا اسله فى اللغة وقد اختص فى الشرع بالحلف على ترك الجماع الذى يكسب الطلاق بمضى المدة حتى اذا قيل آلى فلان من امرأته عقل به ذلك * وقد اختلف فيما يكون به موليا على وجوه احدها ماروى عن على وابن عباس رواية الحسن وعطاء انه اذا حلف أن لا يقربها لاجل الرضاع لم يكن موليا وانما يكون موليا اذا حلف ان لا يجامعها على وجه الضرار والغضب والثانى ماروى عن ابن عباس ان كل يمين حالت دون الجماع ايلاء ولم يفرق بين الرضا والغضب وهو قول ابراهيم وابن سيرين والشعبى والثالث ماروى عن سعيد بن المسيب انه فى الجماع وغيره من الصفات نحو أن يحلف ان لا يكلمها فيكون موليا وقد روى جعفر بن برقان عن يزيد بن الاصم قال تزوجت امرأة فلقيت ابن عباس فقال بلغنى ان فى خلقها شيأ قال تالله لقد خرجت وما اكلمها قال عليك بها قبل أن تمضى اربعة اشهر فهذا يدل على موافقة قول سعيد بن المسيب ويدل على موافقة بن عمر فى ان الهجران من غير يمين هو الايلاء والرابع قول ابن عمر انه ان هجرها فهو ايلاء ولم يذكر الحلف فامامن فرق بين حلفه على ترك جماعها ضرارا وبينه على غير وجه الضرار فانه ذهب الى ان الجماع حق لها ولها المطالبة به وليس له منعها حقها من ذلك فاذا حلف على ترك حقها من الجماع كان موليا حتى تصل الى حقها من الفرقة اذ ليس له الا امساكها بمعروف او تسريح باحسان واما اذا قصد الصلاح فى ذلك بان تكون مرضعة فحلف ان لا يجامعها لئلا يضر ذلك بالصبى فهذا لم يقصد منع حقها ولا هو غير ممسك لها بمعروف فلا يلزم التسريح بالاحسان ولا يتعلق بيمينه حكم الفرقة وقوله (فان فاؤا فان الله غفور رحيم) يستدل من اعتبر الضرار لان ذلك يقتضى ان يكون مذنبا يقتضى الفىء غفرانه وهذا عندنا لا يدل على تخصيصه من كان هذا وصفه لان الآية قد شملت الجميع وقاصد الضرر احد من شمله العموم فرجع هذا الحكم اليه دون غيره ويدل على استواء حال المطيع والعاصى فى ذلك انهما يستويان فى وجوب الكفارة بالحنث كذلك يجب أن يستويا فى ايجاب الطلاق بمضى المدة وايضا سائر الايمان المعقودة لا يختلف فيها حكم المطيع والعاصى فيما يتعلق بها من ايجاب الكفارة وجب أن يكون كذلك حكم الطلاق لانهما جميعا يتعلقان باليمين وايضا لا يختلف حكم الرجعة على وجه الضرار وغيره كذلك الايلاء وفقهاء الامصار على خلاف ذلك لان الآية لم تفرق بين المطيع والعاصى فهى عامة فى الجميع . واما قول من قال انه اذا قصد ضرارها بيمين على الكلام ونحوه فلا معنى له لان قوله (للذين يؤلون من نسائهم) لا خلاف انه قد اضمر فيه اليمين على ترك الجماع

لاتفاق الجميع على ان الحالف على ترك جماعها مول فترك الجماع مضمر في الآية عند الجميع فاثبتناه وماعدا ذلك من ترك الكلام ونحوه لم تقم الدلالة على اضماره في الآية فلم يضمره ويدل على ما بيناه قوله (فان فاؤا فان الله غفور رحيم) ومعلوم عند الجميع ان المراد بالفيء هو الجماع ولا خلاف بين السلف فيه فدل ذلك على ان المضمر في قوله (للذين يؤلون من نسائهم) هو الجماع دون غيره واما ماروى عن ابن عمر من ان الهجران يوجب الطلاق فانه قول شاذ وجائز ان يكون مراده اذا حلف ثم هجرها مدة الايلاء وهو مع ذلك خلاف الكتاب قال الله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم) والالية اليمين على ما بينا وهجرانها ليس بيمين فلا يتعلق به وجوب الكفارة وروى اشعث عن الحسن ان انس بن مالك كانت عنده امرأة في خلقها سوء فكان يهجرها خمسة أشهر وستة أشهر ثم يرجع اليها ولا يرى ذلك ايلاء * وقد اختلف السلف وفقهاء الامصار بعدهم في المدة التي اذا حلف عليها يكون موليا فقال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء اذا حلف على اقل من أربعة اشهر ثم تركها أربعة اشهر لم يجامعها لم يكن موليا وهو قول اصحابنا ومالك والشافعي والاوزاعي وروى عن عبد الله بن مسعود وابراهيم والحكم وقتادة وحماد انه يكون موليا ان تركها أربعة أشهر بانت وهو قول ابن شبرمة والحسن بن صالح قال الحسن بن صالح وكذلك ان حلف ان لا يقربها في هذا البيت فهو مول فان تركها أربعة اشهر بانت بالايلاء وان قربها في غيره قبل المدة سقط الايلاء ولو حلف ان لا يدخل هذه الدار وفيها امرأته ومن اجلها حلف فهو مول * قال أبو بكر قال الله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة اشهر) والايلاء هو اليمين وقد ثبت بما قدمنا ان ترك جماعها بغير يمين لا يكسبه حكم الايلاء واذا حلف على اقل من أربعة اشهر فمضت مدة اليمين كان تاركا لجماعها فيما بقي من مدة الاربعة الاشهر التي هي التربص بغير يمين وترك جماعها بغير يمين لا تاثير له في ايجاب البينونة ومادون الاربعة أشهر لا يكسبه حكم البينونة لان الله تعالى قد جعل له تربص أربعة اشهر فلم يبق هناك معنى يتعلق به ايجاب الفرقة فكان بمنزلة تارك جماعها بغير يمين فلا يلحقه حكم الايلاء واما قول الحسن بن صالح انه اذا حلف ان لا يقربها في هذا البيت انه يكون موليا فلا معنى له لان الايلاء كل يمين في زوجة يمنع جماعها أربعة اشهر لا يحنث على ما بينا وهذه اليمين لم تمنعه جماعها هذه المدة لانه يمكنه الوصول الى جماعها بغير حنث بان يقربها في غير ذلك البيت . وقد اختلف ايضا فيمن حلف على أربعة أشهر سواء فقال أبو حنيفة

وزفر وأبو يوسف ومحمد والثورى هو مول فان لم يقربها فى المدة حتى مضت بانت بالايلاء وروى عطاء عن ابن عباس قال كان ايلاء أهل الجاهلية السنة والسنتين فوقت الله تعالى لهم اربعة اشهر فمن كان ايلاؤه دون ذلك فليس بمول وقال مالك والشافعى اذا حلف على اربعة اشهر فليس بمول حتى يحلف على اكثر من ذلك. قال أبو بكر هذا قول يدفعه ظاهر الكتاب وهو قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة اشهر) فجعل هذه المدة تربصا للفىء فيها ولم يجعل له التربص اكثر منها فمن امتنع من جماعها باليمين هذه المدة اكسبه ذلك حكم الايلاء الطلاق ولا فرق بين الحلف على الاربعة الاشهر وبينه على اكثر منها اذ ليس له تربص اكثر من هذه المدة ومع ذلك فان ظاهر الكتاب يقتضى كونه موليا فى حلفه على أربعة اشهر واقل منها واكثر منها الا ان مدة الحلف غير مذكورة فى الآية وانما خصصنا مادونها بدلالة وبقى حكم اللفظ فى الاربعة الاشهر ومافوقها فان قيل اذا حلف على أربعة اشهر سواء لم يصح تعلق الطلاق بها لانك توقع الطلاق بمضيها ولا ايلاء هناك. قيل له لا يمتنع لان مضى المدة اذا كان سببا للايقاع لم يجب اعتبار بقاء اليمين فى حال وقوعه الا ترى ان مضى الحول لما كان سببا لوجوب الزكاة فليس بواجب أن يكون الحول موجودا فى حال الوجوب بل يكون معدوما منقضيا وان من قال لامرأته ان كلمت فلانا فانت طالق كانت هذه يمينا معقودة فان كلمته طلقت فى الحال وقد انحلت فيها اليمين وبطلت كذلك مضى مدة الايلاء لما كان سببا لوقوع الطلاق لم يمتنع وقوعه واليمين غير موجودة.

وقوله تعالى (فان فاؤا فان الله غفور رحيم) قال أبو بكر الفىء فى اللغة هو الرجوع الى الشىء ومنه قوله تعالى (حتى تفىء الى أمر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل) يعنى حتى ترجع من البغى الى العدل الذى هو امر الله واذا كان الفىء الرجوع الى الشىء اقتضى ظاهر اللفظ انه اذا حلف ان لا يجامعها على وجه الضرر ثم قال لها قد فئت اليك وقد أعرضت عما عزمت عليه من هجران فراشك باليمين أن يكون قد فاء اليها سواء كان قادرا على الجماع أو عاجزا هذا هو مقتضى ظاهر اللفظ الا ان أهل العلم متفقون على انه اذا امكنه الوصول اليها لم يكن فيئه الا الجماع واختلفوا فيمن آلى وهو مريض أو بينه وبينها مسيرة أربعة اشهر او هى رتقاء أو صغيرة او هو مجبوب فقال اصحابنا اذا فاء اليها بلسانه ومضت المدة والعذر قائم فذلك فىء صحيح ولا تطلق بمضى المدة ولو كان محرما بالحج وبينه وبين الحج أربعة اشهر لم يكن فيئه الا الجماع

وقال

وقال زفر فيئه بالقول وقال ابن القاسم اذا آلى وهى صغيرة لا تجامع مثلها لم يكن موليا
حتى تبلغ الوطء ثم يوقف بعد مضى أربعة اشهر مذ بلغت الوطء وهو رأى ابن القاسم
ابن عمرو ولم يروه عن مالك وقال ابن وهب عن مالك فى المولى اذا وقف عند انقضاء
الاربعة الاشهر ثم راجع امرأته انه ان لم يصبها حتى تنقضى عدتها فلا سبيل له اليها
ولا رجعة الا ان يكون له عذر من مرض أو سجن أو ما اشبه ذلك فان ارتجاعه اياها
ثابت عليها وان مضت عدتها ثم تزوجها بعد ذلك فان لم يصبها حتى ينقضى أربعة اشهر
وقف ايضا وقال اسماعيل بن اسحاق قال مالك ان مضى الاربعة الاشهر وهو مريض
أو محبوس لم يوقف حتى يبرأ لانه لا يكلف مالا يطيق وقال مالك لو مضت أربعة اشهر
وهو غائب ان شاء كفر عن يمينه وسقط عنه الايلاء قال اسماعيل وانما قال ذلك فى هذا
الموضع لان الكفارة قبل الحنث جائزة عنده وان كان لا يستحب أن يكون الا بعد
الحنث وقال الاشجعى عن الثورى فى المولى اذا كان له عذر من مرض أو كبر أو حبس
أو كانت حائضا او نفساء فليفىء بلسانه يقول قد فئت اليك يجزيه ذلك وهو قول
الحسن بن صالح وقال الاوزاعى اذا آلى من امرأته ثم مرض أو سافر فاشهد على الفىء
من غير جماع وهو مريض أو مسافر ولا يقدر على الجماع فقد فاء فليكفر عن يمينه
وهى امرأته وكذلك ان ولدت فى الاربعة الاشهر أو حاضت او طرده السلطان فانه
يشهد على الفىء ولا ايلاء عليه وقال الليث بن سعد اذا مرض بعد الايلاء ثم مضت اربعة
اشهر فانه يوقف كما يوقف صحيح فاما فاء واما طلق ولا يؤخر الى أن يصح وقال المزنى
عن الشافعى اذا آلى المجبوب ففيئه بلسانه وقال فى الاملاء لا ايلاء على المجبوب قال
ولو كانت صبية فآلى منها استؤنفت به أربعة اشهر بعد ما تصير الى حال يمكن جماعها
والمحبوس يفىء باللسان ولو احرم لم يكن فيئه الا الجماع ولو آلى وهى بكر فقال لا اقدر
على اقتضاضها اجل أجل العنين * قال أبو بكر الدليل على انه اذا لم يقدر على
جماعها فى المدة كان فيئه باللسان قوله (فان فاؤا فان الله غفور رحيم) وهذا
قد فاء لان الفىء الرجوع الى الشىء وهو قد كان ممتنعا من وطئها بالقول وهو اليمين
فاذا فاء بالقول فقال قد فئت اليك فقد رجع عما منع نفسه منه بالقول الى ضده فتناوله
العموم وأيضا لما تعذر جماعها اقام القول فيه مقام الوطء فى المنع من البينونة واما تحريم
الوطء بالاحرام والحيض فليس بعذر اما الاحرام فلانه كان يفعله ولا يسقط حقها من
الوطء واما الحيض والنفاس فان الله جعل للمولى تربص أربعة أشهر مع علمه بوجود

الحيض فيها واتفق السلف على ان المراد الفيء بالجماع فى حال امكان الجماع فلم يجز ان ينقله عنه الى غيره مع امكان وطئها وتحريم الوطء لا يخرجه من امكانه فصار بمنزلة الاحرام والظهار ونحو ذلك لانه منع من الوطء بتحريمه لا بالعجز وتعذره ولان حقها باق فى الجماع ويدل على ذلك على انه لو ابانها بخلع وهو مول منها لم يكن التحريم الواقع موجبا لجواز فيئه بالقول وهو مع ذلك لو وطئها فى هذه الحال بطل الايلاء * فان قيل اذا كان الفيء بالقول لا يسقط اليمين فواجب بقاؤها اذ لا تأثير للفيء بالقول فى اسقاطها قيل له هذا غير واجب من قبل انه جائز بقاء اليمين وبطلان الايلاء من جهة ما تعلق به من الطلاق ألا ترى انه اذا طلقها ثلاثا ثم عادت اليه بعد زوج كانت اليمين باقية لو وطئها حنث ولم يلحقها بها طلاق وان ترك وطئها وكذلك لو ان رجلا قال لامرأة اجنبية والله لا اقربك لم يكن ايلاء فان تزوجها كانت اليمين باقية لو وطئها لزمته الكفارة ولا يكون موليا فى حكم الطلاق فليس بقاء اليمين اذا علة فى حكم الطلاق فجاز من أجل ذلك ان يفيء اليها بلسانه فيسقط حكم الطلاق فى هذه اليمين ويبقى حكم الحنث بالوطء وانما شرط اصحابنا فى صحة الفيء بالقول وجود العذر فى المدة كلها ومتى كان الوطء مقدورا عليه فى شيء من المدة لم يكن فيئه عندهم الا الجماع من قبل ان الفيء بالقول قائم مقام الوطء عند عدمه لئلا يقع الطلاق بمضى المدة فمتى قدر على الوطء فى المدة بطل الفيء بالقول كالمتيمم اذا أقيم تيممه مقام الطهارة بالماء فى اباحة الصلاة كان متى وجد الماء قبل الفراغ منها بطل تيممه وعاد الى أصل فرضه سواء كان وجوده للماء فى اول الصلاة او فى آخرها كذلك القدرة على الوطء فى المدة تبطل حكم الفيء بالقول وقال محمد اذا فاء بالقول لوجود العذر فى المدة ثم انقضت المدة والعذر قائم فقد بطل حكم الايلاء منها فيكان بمنزلة من حلف على اجنبية ان لا يقربها ثم تزوجها فيكون يمينه باقية ان قربها حنث وان ترك جماعها اربعة أشهر لم تطلق * قوله تعالى (وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) قال ابو بكر اختلف السلف فى عزيمة الطلاق اذا لم يفىء على ثلاثة أوجه فقال ابن عباس عزيمة الطلاق انقضاء الاربعة الاشهر وهو قول ابن مسعود وزيد بن ثابت وعثمان بن عفان وقالوا انها تبين بتطليقة واختلف عن على وابن عمر وابى الدرداء فروى عنهم مثل قول الاولين وروى عنهم انه يوقف بعد مضى المدة فاما ان يفىء اليها واما ان يطلقها وهو قول عائشة وابى الدرداء والقول الثالث قول سعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وابى بكر بن عبد الرحمن والزهرى وعطاء وطاوس قالوا اذا مضت اربعة أشهر

فهي تطليقة رجعية وذهب اصحابنا الى قول ابن عباس ومن تابعه فقالوا اذا مضت اربعة اشهر قبل أن يفيء بانت بتطليقة وهو قول الثوري والحسن بن صالح وقال مالك والليث والشافعي بما روى عن ابي الدرداء وعائشة انه يوقف بعد مضي المدة فاما ان يفيء واما ان يطلق ويكون تطليقة رجعية اذا طلق قال مالك ولا تصح رجعته حتى يطأها في العدة وقال الشافعي ولو عفت عن ذلك بعد المدة كان لها بعد ذلك ان تطلب ولا يؤجل في الجماع اكثر من يوم وقال الاوزاعي بقول سعيد بن المسيب وسالم ومن تابعهما انها تطلق واحدة رجعية بمضي المدة قال ابو بكر قوله تعالى (وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) يحتمل الوجوه التي حصل عليها اختلاف السلف ولولا احتماله لها لما تأولوه عليها لانه غير جائز تأويل اللفظ المأول على ما لا احتمال فيه وقد كان السلف من أهل اللغة والعالمين بما يحتمل من الالفاظ والمعاني المختلفة وما لا يحتملها فلما اختلفوا فيه على هذه الوجوه دل ذلك على احتمال اللفظ لها ومن جهة اخرى وهي ان هذا الاختلاف قد كان شائعا مستفيضا فيما بينهم من غير نكير ظهر من واحد منهم على غيره فصار ذلك اجماعا منهم على توسع الاجتهاد في حمله على احد هذه الوجوه واذا ثبت ذلك احتجنا ان ننظر في الاولى من هذه الاقاويل واشبهها بالحق فوجدنا ابن عباس قد قال عزيمة الطلاق انقضاء الاربعة الاشهر قبل الفيء اليها فسمى ترك الفيء حتى تمضي المدة عزيمة الطلاق فوجب ان يصير ذلك اسماله لانه لم يخل من أن يكون قاله شرعا او لغة وأي الوجهين كان فحجته ثابتة واعتبار عمومه واجب اذا كانت اسماء الشرع لا تؤخذ الا توقيفا واذا كان هكذا وقد علمنا ان حكم الله في المولى احد شيئين اما الفيء واما عزيمة الطلاق وجب ان يكون الفيء مقصورا على الاربعة الاشهر وانه فائت بمضيها فتطلق لانه لو كان الفيء باقيا لما كان مضي المدة عزيمة للطلاق ومن جهة اخرى وهو انه معلوم ان العزيمة انما هي في الحقيقة عقد القلب على الشيء تقول عزمت على كذا اي عقدت قلبي على فعله واذا كان كذلك وجب ان يكون مضي المدة اولى بمعنى عزيمة الطلاق من الوقف لان الوقف يقتضي ايقاع طلاق بالقول اما أن يوقعه الزوج واما أن يطلقها القاضي عليه على قول من يقول بالوقف واذا كان كذلك كان وقوع الفرقة بمضي المدة لتركه الفيء فيها اولى بمعنى الآية لان الله لم يذكر ايقاعا مستأنفا وانما ذكر عزيمة فغير جائز ان نزيد في الآية ما ليس فيها ووجه آخر وهو أنه لما قال (للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) اقتضى

ذلك احد امرين من فيء أو عزيمة طلاق لا ثالث لهما والفيء انما هو مراد في المدة مقصور الحكم عليها والدليل عليه قوله تعالى (فان فاؤا) والفاء للتعقيب يقتضي ان يكون الفيء عقيب اليمين لانه جعل الفيء عقيب اليمين لانه جعل الفيء لمن له تربص اربعة اشهر واذا كان حكم الفيء مقصورا على المدة ثم فات بمضيها وجب حصول الطلاق اذ غير جائز له ان يمنع الفيء والطلاق جميعا ويدل على ان المراد الفيء في المدة اتفاق الجميع على صحة الفيء فيها فدل على انه مراد فيها فصار تقديره فان فاؤا فيها وكذلك قرئ في حرف عبد الله بن مسعود فحصل الفيء مقصورا عليها دون غيرها وتمضي المدة بفوت الفيء واذا فات الفيء حصل الطلاق * فان قيل لما قال تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا) فعطف بالفاء على التربص في المدة دل على ان الفيء مشروط بعد التربص وبعد مضي المدة وانه متى ما فاء فانما عجل حقا لم يكن عليه تعجيله كمن عجل دينا مؤجلا قيل له لولا ان الفيء مراد الله تعالى لما صح وجوده فيها وكان يحتاج بعد هذا الفيء الى فيء بعد مضيها فلما صح الفيء في هذه المدة دل على انه مراد الله بالآية ولذلك بطل معه عزيمة الطلاق ثم قولك ان المراد بالفيء انما هو بعد المدة مع قولك ان الفيء في المدة صحيح كهو بعدها تبطل معه عزيمة الطلاق مناقضة منك في اللفظ كقولك انه مراد في المدة غير مراد فيها وقولك انه كالدين المؤجل اذا عجله لا يزيد عنك ما وصفنا من المناقضة لان الدين المؤجل لا يخرجه التاجيل من حكم اللزوم ولولا ذلك لما صح البيع بثمن مؤجل لان ما تعلق ملكه من الاثمان على وقت مستقبل لا يصح عقد البيع عليه ألا ترى انه لو قال بعتكه بالف درهم لا يلزمك الا بعد اربعة اشهر كان البيع باطلا والتاجيل الذي ذكرت لا يخرجه من ان يكون الثمن واجبا ملكا للبائع ومتى عجله واسقط الاجل كان ذلك من موجب العقد الا انه مخالف للفيء في الايلاء من قبل ان فوات الفيء يوجب الطلاق واذا كان الفيء مرادا في المدة فواجب ان يكون فواته فيها موجبا للطلاق على ما بينا وايضا فان قوله تعالى (فان فاؤا) فيه ضمير المولى المبدوء بذكره في الآية وهو الذي له تربص اربعة اشهر والذي يقتضيه الظاهر ايقاع الفيء عقيب اليمين ودليل آخر وهو قوله (تربص اربعة اشهر) كقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) فلما كانت البينونة واقعة بمضي المدة في تربص الاقراء وجب ان يكون كذلك حكم تربص الايلاء من وجوه احدها انا لو وقفنا المولى لحصل التربص اكثر من اربعة اشهر وذلك خلاف الكتاب ولو غاب المولى عن

امراته

امرأته سنة اوسنتين ولم ترفعه المرأة ولم تطالب بحقها لكان التربص غير مقدر بوقت وذلك خلاف الكتاب والوجه الثانى انه لما كانت البينونة واقعة بمضى المدة فى تربص الاقراء وجب مثله فى الايلاء والمعنى الجامع بينهما ذكر التربص فى كل واحدة من المدتين والوجه الثالث ان كل واحدة من المدتين واجبة عن قوله وتعلق بها حكم البينونة فلما تعلقت فى احداها بمضيها كانت الاخرى مثلها للمعنى الذى ذكرناه * فان قيل تاجيل العنين حولا بالاتفاق تخيير امرأته بعد مضى الحول اذا لم يصل اليها فى الحول ولم يوجب ذلك زيادة فى الاجل كذلك ماذكرت من حكم الايلاء ايجاب الوقف بعد المدة لا يوجب زيادة فيها قيل له ليس فى الكتاب ولا فى السنة تقدير اجل العنين وانما اخذ حكمه من قول السلف والذين قالوا انه يؤجل حولا هم الذين خيروها بمضيه قبل الوصول اليها ولم يوقعوا الطلاق قبل مضى المدة ومدة الايلاء مقدرة بالكتاب من غير ذكر التخيير معها فالزائد فيها مخالف لحكمه وايضا فاذا اجل العنين انما يوجب لها الخيار بمضيه واجل المولى عندك انما يوجب عليه الفئ فان قال انى لم يفرق بينهما ولو قال العنين انا اجامعها بعد ذلك لم يلتفت الى قوله وفرق بينهما باختيارها فان قيل لما لم يكن الايلاء بصريح الطلاق ولا كناية عنه فالواجب ان لا يقع الطلاق * قيل له وليس اللعان بصريح الطلاق ولا كناية عنه فيجب على قول المخالف ان لا توقع الفرقة حتى يفرق الحاكم ولا يلزمنا على اصلنا لان الايلاء يجوز ان يكون كناية عن الفرقة اذ كان قوله لا اقربك يشبه كناية الطلاق ولما كان اضعف امرا من غيرها فلا يقع به الطلاق الا بانضمام امر آخر اليه وهو مضى المدة على النحو الذى يقوله اذ قد وجدنا من الكنايات ما لا يقع فيه الطلاق بقول الزوج الا بانضمام معنى آخر اليه وهو قول الزوج لامرأته قد خيرتك وقوله امرك بيدك فلا يقع الطلاق فيه الا باختيارها فكذلك لا يمتنع ان يقال فى الايلاء انه كناية الا انه اضعف حالا من سائر الكنايات فلا يقع فيه الطلاق باللفظ دون انضمام معنى آخر اليه فاما اللعان فلا دلالة فيه على معنى الكنايات لان قذفه اياها بالزنا وتلاعنهما لا يصلح ان يكون عبارة عن البينونة بحال وايضا فان اللعان مخالف للايلاء من جهة ان حكمه لا يثبت الا عند الحاكم والايلاء يثبت حكمه بغير الحاكم فكذلك ما يتعلق به من الفرقة وبهذا المعنى فارق العنين ايضا لان تأجيل متعلق بالحاكم والايلاء يثبت حكمه من غير حاكم فكذلك ما يتعلق به من حكم الفرقة واحتج من قال بالوقف بقوله تعالى (وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) انه لما قال

سميع عليم دل على ان هناك قولا مسموعا وهو الطلاق قال ابو بكر وهذا جهل من قائله
من قبل ان السميع لا يقتضى مسموعا لان الله تعالى لم يزل سميعا ولا مسموعا وايضا
قال الله تعالى (وقاتلوا فى سبيل الله واعلموا ان الله سميع عليم) وليس هناك قول
لان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تتمنوا لقاء العدو فاذا لقيتموهم فاثبتوا
وعليكم بالصمت وايضا جائز ان يكون ذلك راجعا الى اول الكلام وهو قوله تعالى
(للذين يؤلون من نسائهم) فاخبر انه سامع لما تكلم به عليم بما اضمره وعزم عليه ومما
يدل على وقوع الفرقة بمضى المدة ان القائلين بالوقف يثبتون هناك معانى اخر غير
مذكورة فى الآية اذ كانت الآية انما اقتضت احد شيئين من فىء او طلاق وليس فيها
ذكر مطالبة المرأة ولا وقف القاضى الزوج على الفىء او الطلاق فلم يجز لنا ان
نلحق بالآية ما ليس فيها ولا ان نزيد فيها ما ليس منها وقول مخالفينا يؤدى الى
ذلك ولا يوجب الاقتصار على موجب حكم الآية وقولنا يوجب الاقتصار على
حكم الآية من غير زيادة فيها فكان اولى ومعلوم ايضا ان الله تعالى انما حكم فى الايلاء
بهذا الحكم لايصال المرأة الى حقها من الجماع او الفرقة وهو على معنى قوله تعالى
(فامساك بمعروف او تسريح باحسان) وقول من قال بالوقف يقول ان لم يفىء امره
بالطلاق فاذا طلق لم يخل من ان يجعله طلاقا بائنا او رجعيا فان جعله بائنا فان صريح
الطلاق لا يكون بائنا عند احد فيما دون الثلاث وان جعله رجعيا فلا حظ للمرأة فى
ذلك لانه متى شاء راجعها فتكون امرأته كما كانت فلا معنى لالزامه طلاقا لا تملك به
المرأة بضعها وتصل به الى حقها واما قول مالك انه لا يصح رجعته حتى يطأها فى العدة
فقول شديد الاختلال من وجوه احدها انه قال اذا طلقها طلاقا رجعيا والطلاق
الرجعى لا تكون الرجعة فيه موقوفة على معنى غيرها والثانى انه اذا منعه الرجعة الا
بعد الوطء فقد نفى ان يكون رجعيا وهو لو راجعها لم تكن رجعة والثالث انه محظور عليه
الوطء بعد الطلاق عنده ولا تقع الرجعة فيه بنفس الوطء فكيف يباح له وطؤها . واما
قول من قال انه تقع تطليقة رجعية بمضى المدة فانه قول ظاهر الفساد من وجوه احدها
ما قدمنا ذكره فى الفصل الذى قبل هذا والثانى ان سائر الفرق الحادثة فى الاصول بغير
تصريح فانها توجب البينونة من ذلك فرقة العنين واختيار الامة وردة الزوج واختيار
الصغيرين فلما لم يكن ... تصريح بايقاع الطلاق وجب ان يكون بائنا * وقد اختلف فى
ايلاء الذمى فقال ... ابنا جميعا اذا حلف بعتق أو طلاق ان لا يقربها فهو مول وان

حلف بصدقة أو حج لم يكن موليا وان حلف بالله كان موليا فى قول أبى حنيفة ولم يكن موليا فى قول صاحبيه وقال مالك لا يكون موليا فى شىء من ذلك وقال الاوزاعى ايلاء الذمى صحيح ولم يفصل بين شىء من ذلك وقال الشافعى الذمى كالمسلم فيما يلزمه من الايلاء * قال أبو بكر لما كان معلوما ان الايلاء انما يثبت حكمه لما يتعلق بالحنث من الحق الذى يلزمه فواجب على هذا ان يصح ايلاء الذمى اذا كان بالعتق والطلاق لان ذلك يلزمه كما يلزم المسلم واما الصدقة والصوم والحج فلا يلزمه اذا حنث لانه لو اوجبه على نفسه لم يلزمه بايجابه ولانه لا يصح منه فعل هذه القرب لانه لا قربة له ولذلك لم يلزمه الزكوات والصدقات الواجبة على المسلمين فى اموالهم فى احكام الدنيا فوجب على هذا ان لا يكون موليا بحلفه الحج والعمرة والصدقة والصيام اذ لا يلزمه بالجماع شىء فكان بمنزلة من لم يحلف [قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم) يقتضى عموم المسلم والكافر ولكنا خصصناه بما وصفنا] واما اذا حلف بالله تعالى فان ابا حنيفة جعله موليا وان لم تلزمه كفارة فى احكام الدنيا من قبل ان حكم تسمية الله تعالى قد تعلق على الكافر كهى على المسلم بدلالة ان اظهار الكافر تسمية الله تعالى على الذبيحة يبيح اكلها كالمسلم ولو سمى الكافر باسم المسيح لم تؤكل فثبت حكم تسميته وصار كالمسلم فى حكمها فكذلك الايلاء لانه يتعلق به حكمان احدهما الكفارة والآخر الطلاق فثبت حكم التسمية عليه فى باب الطلاق ومن الناس من يزعم ان الايلاء لا يكون الا بالحلف بالله عز وجل وانه لا يكون بحلفه بالعتاق والطلاق والصدقة ونحوها وهذا غلط من قائله لان الايلاء اذا كان هو الحلف وهو حالف بهذه الامور ولا يصل الى جماعها الا بعتق أو طلاق أو صدقة يلزمه وجب ان يكون موليا كحلفه بالله لان عموم اللفظ ينتظم الجميع اذ كان من حلف بشىء منه فهو مول

* فصل * ومما تفيد هذه الآية من الاحكام ما استدل به منها محمد بن الحسن على امتناع جواز الكفارة قبل الحنث فقال لما حكم الله للمولى باحد حكمين من فىء أو عزيمة الطلاق فلو جاز تقديم الكفارة على الحنث لسقط الايلاء بغير فىء ولا عزيمة طلاق لانه ان حنث لا يلزمه بالحنث شىء ومتى لم يلزم الحالف بالحنث شىء لم يكن موليا وفى جواز تقديم الكفارة اسقاط حكم الايلاء بغير ما ذكر الله وذلك خلاف الكتاب والله الموفق للصواب

باب الاقراء

قال الله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) اختلف السلف في المراد بالقرء المذكور في هذه الآية فقال علي وعمر وعبد الله بن مسعود وابن عباس وأبو موسى هو الحيض وقالوا هو احق بها مالم تغتسل من الحيضة الثالثة وروى وكيع عن عيسى الحافظ عن الشعبي عن ثلاثة عشر رجلا من اصحاب محمد ﷺ الخير فالخير منهم أبو بكر وعمر وابن مسعود وابن عباس قالوا الرجل احق بامرأته مالم تغتسل من الحيضة الثالثة وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب وقال ابن عمر وزيد بن ثابت وعائشة اذا دخلت في الحيضة الثالثة فلا سبيل له عليها قالت عائشة الاقراء الاطهار وروى عن ابن عباس رواية اخرى انها اذا دخلت في الحيضة الثالثة فلا سبيل له عليها ولا تحل للازواج حتى تغتسل وقال اصحابنا جميعا الاقراء الحيض وهو قول الثوري والاوزاعي والحسن بن صالح الا ان اصحابنا قد قالوا الا تنقضي عدتها اذا كانت أيامها دون العشرة حتى تغتسل من الحيضة الثالثة أو يذهب وقت صلاة وهو قول الحسن بن صالح الا انه قال اليهودية والنصرانية في ذلك مثل المسلمة وهذا لم يقله احد ممن جعل الاقراء الحيض غير الحسن بن صالح وقال اصحابنا الذمية تنقضي عدتها بانقطاع الدم من الحيضة الثالثة لا غسل عليها فهي في معنى من اغتسلت فلا تنتظر بعد انقطاع الدم شيأ آخر وقال ابن شبرمة اذا انقطع من الحيضة الثالثة بطلت الرجعة ولم يعتبر الغسل وقال مالك والشافعي الاقراء الاطهار فاذا طعنت في الحيضة الثالثة فقد بانت وانقطعت الرجعة قال أبو بكر قد حصل من اتفاق السلف وقوع اسم الاقراء على المعنيين من الحيض ومن الاطهار من وجهين احدهما ان اللفظ لو لم يكن محتملا لهما لما تاوله السلف عليهما لانهم اهل اللغة والمعرفة بمعاني الاسماء وما يتصرف عليه المعاني من العبارات فلما تاولها فريق على الحيض وآخرون على الاطهار علمنا وقوع الاسم عليهما ومن جهة اخرى ان هذا الاختلاف قد كان شائعا بينهم مستفيضا ولم ينكر واحد منهم على مخالفيه في مقالته بل سوغ له القول فيه فدل ذلك على احتمال اللفظ للمعنيين وتسويغ الاجتهاد فيه ثم لا يخلو من ان يكون الاسم حقيقة فيهما أو مجازا فيهما أو حقيقة في احدهما مجازا في الآخر فوجدنا أهل اللغة مختلفين في معنى القرء في أصل اللغة فقال قائلون منهم هو اسم للوقت حدثنا بذلك أبو عمر وغلام ثعلب عن ثعلب انه كان اذا سئل عن معنى القرء لم يزدهم على الوقت وقد استشهد لذلك بقول الشاعر

يارب مولى حاسد مباغض ... على ذي ضغن وضب فارض

له قروء كقروء الحائض

يعني وقتا تهيج فيه عداوته وعلى هذا تأولوا قول الاعشى

وفى كل عام انت جاشم غزوة تشد لاقصاها عزيم عزائكا

مورثة مالا وفى الحي رفعة لما ضاع فيها من قروء نسائكا

يعني وقت وطئهن ومن الناس من يتأوله على الطهر نفسه كانه قال لما ضاع فيها من طهر نسائك وقال الشاعر

كرهت العقر عقر بنى شليل اذا هبت لقارئها الرياح

يعني لوقتها فى الشتاء وقال آخرون هو الضم والتأليف ومنه قوله

تريك اذا دخلت على خلاء وقد أمنت عيون الكاشحينا

ذراعى عيطل ادماء بكر هجان اللون لم تقرأ جنينا

يعني لم تضم فى بطنها جنينا ومنه قولهم قريت الماء فى الحوض اذا جمعته وقروت الارض اذا جمعت شيأ الى شيء وسيرا الى سير ويقولون ماقرأت الناقة سلى قط اى مااجتمع رحمها على ولد قط ومنه اقرأت النجوم اذا اجتمعت فى الافق ويقال اقرأت المرأة اذا حاضت فهى مقرىء ذكره الاصمعى والكسائى والفراء وحكى عن بعضهم انه قال هو الخروج من شيء الى شيء وهذا قول ليس عليه شاهد من اللغة ولا هو ثابت عمن يوثق به من أهلها وليس فيما ذكرنا من الشواهد ما يليق بهذا المعنى فهو ساقط مردود ثم يقول وان كانت حقيقته الوقت فالحيض أولى به لان الوقت انما يكون وقتا لما يحدث فيه والحيض هو الحادث وليس الطهر شيأ أكثر من عدم الحيض وليس هو شيء حادث فوجب أن يكون الحيض أولى بمعنى الاسم وان كان هو الضم والتاليف فالحيض أولى به لان دم الحيض انما يتألف ويجتمع من سائر اجزاء البدن فى حال الحيض فمعناه أولى بالاسم ايضا . فان قيل انما يتالف الدم ويجتمع فى أيام الطهر ثم يسيل فى أيام الحيض . قيل له احسنت ان الامر كذلك ودلالته قائمة على ماذكرنا لانه قد صار القرء اسما للدم الا انك زعمت انه يكون اسما له فى حال الطهر وقلنا يكون اسما له فى حال الحيض فلا مدخل اذا للطهر فى تسميته بالقرء لان الطهر ليس هو الدم الا ترى ان الطهر قد يكون موجودا مع عدم الدم تارة ومع وجوده اخرى على اصلك فاذا القرء اسم للدم وليس باسم للطهر ولكنه لا يسمى بهذا الاسم الا بعد ظهوره لانه لا يتعلق به حكم الا فى هذه الحال ومع ذلك فلا يتيقن كونه فى الرحم فى حال الطهر فلم يجز كونه فى حال الطهر أن نسميه

باسم القرء لان القرء اسم يتعلق به حكم ولا حكم له قبل سيلانه وقبل العلم بوجوده وايضاً فمن أين لك العلم باجتماع الدم في الرحم في حال الطهر واحتباسه فيه ثم سيلانه في وقت الحيض فان هذا قول عار من دليل يقوم عليه ويرده ظاهر الكتاب قال الله تعالى (ويعلم ما في الارحام) فاستاثر تعالى بعلم ما في الارحام ولم يطلع عباده عليه فمن اين لك القضاء باجتماع الدم في حال الطهر ثم سيلانه في وقت الحيض وما انكرت ممن قال انما يجتمع من سائر البدن ويسيل في وقت الحيض لاقبل ذلك ويكون أولى بالحق منك لانا قد علمنا يقينا وجوده في هذا الوقت ولم نعلم وجوده في وقت قبله فلا يحكم به لوقت متقدم واذ قد بينا وقوع الاسم عليهما وبينا حقيقة ما يتناوله هذا الاسم في اللغة فليدل على انه اسم للحيض دون الطهر في الحقيقة وان اطلاقه على الطهر انما هو مجاز واستعارة وان كان ماقدمنا من شواهد اللغة وما يحتمله اللفظ من حقيقتها كافية في الدلالة على ان حقيقته تختص بالحيض دون الطهر فنقول لما وجدنا اسماء الحقائق التي لا تنتفي عن مسمياتها بحال ووجدنا اسماء المجاز قد يجوز ان تنتفي عنها في حال وتلزمها في أخرى ثم وجدنا اسم القرء غير منتف عن الحيض بحال ووجدناه قد ينتفي عن الطهر لان الطهر موجود في الآيسة والصغيرة وليستا من ذوات الاقراء علمنا ان اسم القرء للطهر الذي بين الحيضتين مجاز وليس بحقيقة سمي بذلك لمجاورته للحيض كما يسمى الشيء باسم غيره اذا كان مجاوراً له وكان منه بسبب ألا ترى انه حين جاور الحيض سمي به وحين لم يجاوره لم يسم به فدل ذلك على انه مجاز في الطهر حقيقة في الحيض ومما يدل على ان المراد الحيض دون الطهر انه لما كان اللفظ محتملا للمعنيين واتفقت الامة على ان المراد احدهما فلو انهما تساويا في الاحتمال لكان الحيض اولاهما وذلك لان لغة النبي ﷺ وردت بالحيض دون الطهر بقوله المستحاضة تدع الصلاة ايام اقرائها وقال لفاطمة بنت ابي حبيش فاذا أقبل قرؤك فدعي الصلاة واذا ادبر فاغتسلي وصلي ما بين القرء الى القرء فكان لغة النبي صلى الله عليه وسلم ان القرء الحيض فوجب ان لا يكون معنى الآية الا محمولا عليه لان القرآن لا محالة نزل بلغته صلى الله عليه وسلم وهو المبين عن الله عز وجل مراد الالفاظ المحتملة للمعاني ولم ترد لغته بالطهر فكان حمله على الحيض اولى منه على الطهر ويدل عليه ما حدثنا محمد بن بكر البصري قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن مسعود قال حدثنا ابو عاصم عن ابن جريج عن مظاهر بن اسلم عن القاسم بن محمد عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال

طلاق الامة ثنتان وقرؤها حيضتان قال ابو عاصم فحدثني مظاهر قال حدثني به القاسم عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله الا انه قال وعدتها حيضتان وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان قال حدثنا معلى قال حدثنا عمر بن شبيب عن عبد الله بن عيسى عن عطية عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال تطليق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان فنص على الحيضتين في عدة الامة وذلك خلاف قول مخالفينا لانهم يزعمون ان عدتها طهران ولا يستوعبون لها حيضتين واذا ثبت ان عدة الامة حيضتان كانت عدة الحرة ثلاث حيض وهذان الحديثان وان كان ورودهما من طريق الآحاد فقد اتفق اهل العلم على استعمالها في ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة فاوجب ذلك صحته * ويدل عليه ايضا حديث ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في سبايا اوطاس لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائل حتى تستبرىء بحيضة ومعلوم ان اصل العدة موضوع للاستبراء فلما جعل النبي صلى الله عليه وسلم استبراء الامة بالحيضة دون الطهر وجب ان تكون العدة بالحيض دون الطهر اذ كل واحد منهما موضوع في الاصل للاستبراء او المعرفة براءة الرحم من الحبل وان كان قد تجب العدة على الصغيرة والآيسة لان الاصل الاستبراء ثم حمل عليه غيره من الآيسة والصغيرة لئلا يترخص في التي قاربت البلوغ وفي الكبيرة التي قد يجوز ان تحيض وترى الدم بترك العدة فاوجب على الجميع العدة احتياطا للاستبراء الذي ذكرنا * ويدل عليه ايضا قوله تعالى (واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر) فاوجب الشهور عند عدم الحيض فاقامها مقامها فدل ذلك على ان الاصل هو الحيض كما انه لما قال (فلم تجدوا ماء فتيمموا) علمنا ان الاصل الذي نقل عنه الى الصعيد هو الماء * ويدل عليه ان الله حصر الاقراء بعدد يقتضي استيفاءه للعدة وهو قوله تعالى (ثلثة قروء) واعتبار الطهر فيه يمنع استيفاءها بكمالها فيمن طلقها للسنة لان طلاق السنة ان يوقعه في طهر لم يجامعها فيه فلا بد اذا كان كذلك من ان يصادف طلاقه طهرا قد مضى بعضه ثم تعتد بعده بطهرين آخرين فهذان طهران وبعض الثالث فلما تعذر استيفاء الثلاث اذا اراد طلاق السنة علمنا ان المراد الحيض الذي يمكن استيفاء العدد المذكور في الآية بكماله وليس هذا كقوله تعالى (الحج اشهر معلومات) فالمراد شهران وبعض الثالث لانه لم يحصرها بعدد وانما ذكرها بلفظ الجمع والاقراء محصورة بعدد لا يحتمل الاقل منه ألا ترى انه لا يجوز ان تقول رأيت ثلاثة رجال ومرادك رجلان

وجائز ان تقول رأيت رجالا والمراد رجلان وايضا فان قوله تعالى (الحج اشهر معلومات) معناه عمل الحج في اشهر معلومات ومراده في بعضها لان عمل الحج لا يستغرق الاشهر وانما يقع في بعض الاوقات منها فلم يحتج فيه الى استيفاء العدد واما الاقراء فواجب استيفاؤها للعدة فان كانت الاقراء الاطهار فواجب ان يستوفى العدد المذكور كما يستغرق الوقت كله فيكون جميع اوقات الطهر عدة الى انقضاء عددها فلم يجز الاقتصار به على مادون العدد المذكور فوجب ان يكون المراد الحيض اذا امكن استيفاء العدد عند ايقاع طلاق السنة وكما لم يجز الاقتصار في هذه الآيسة والصغيرة على شهرين وبعض الثالث بقوله تعالى (فعدتهن ثلثة اشهر) كذلك لما ذكر ثلاثة قروء لم يجز ان تكون اثنتين وبعض الثالث * فان قيل اذا طلقها في الطهر فبقيته قرء تام * قيل له فينبغي ان تنقضي عدتها بوجود جزء من الطهر الثالث اذا كان الجزء منه قرأ تاما * فان قيل القرء هو الخروج من حيض او من طهر الى حيض الا انهم قد اتفقوا انه لو طلقها وهي حائض لم يكن خروجها من حيض الى طهر معتدا به قرأ فاذا ثبت ان خروجها من حيض الى طهر غير مراد بقي الوجه الآخر وهو خروجها من طهر الى حيض ويمكن استيفاء ثلاثة اقراء كاملة اذا طلقها في الحيض * قيل له قول القائل القرء هو خروج من طهر الى حيض او من حيض الى طهر قول يفسد من وجوه احدها ان السلف اختلفوا في معنى قوله تعالى (يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) فقال منهم قائلون هي الحيض وقال آخرون هي الاطهار ولم يقل احد منهم انه خروج من حيض الى طهر او من طهر الى حيض فقول القائل بما وصفت خارج عن اجماع السلف وقد انعقد الاجماع منهم بخلافه فهو ساقط ومن جهة اخرى ان اهل اللغة اختلفوا في معناه في اصل اللغة على ما قدمنا من اقوالهم فيه ولم يقل منهم احد فيما ذكر من حقيقته ما يوجب احتمال خروجها من حيض فيفسد من هذا الوجه ايضا ويفسد ايضا من جهة ان كل من ادعى معنى لاسم من طريق اللغة فعليه ان يأتي بشاهد منها عليه او رواية عن اهلها فيه فلما عرى هذا القول من دلالة اللغة ورواية فيها سقط ومن اخرى ومن جهة وهي انه لو كان القرء اسما للانتقال على الوجه الذي ذكرت لوجب ان يكون قد سمي به في الاصل غيره على وجه الحقيقة ثم ينتقل من الانتقال من طهر الى حيض اذ معلوم انه ليس باسم موضوع له في اصل اللغة وانما هو منقول من غيره فاذا لم يسم شيء من ضروب الانتقال بهذا الاسم علمنا انه ليس باسم له وايضا لو كان كذلك لوجب ان يكون انتقالها من الطهر الى الحيض قرأ ثم

انتقالها من الحيض الى الطهر قرأ ثانيا ثم انتقالها من الطهر الثانى الى الحيض قرأ ثالثا فتنقضى عدتها بدخولها فى الحيضة الثانية اذ ليس يحيض على اصلك اسم القرء بالانتقال من الحيض الى الطهر دون الانتقال من الطهر الى الحيض * فان قيل الظاهر يقتضيه الا ان دلالة الاجماع منعت منه * قيل له ما انكرت ممن قال لك ان المراد الانتقال من الحيض الى الطهر الا انه اذا طلقها فى الحيض لم يعتد بانتقالها من الحيض الى الطهر فيه بدلالة الاجماع وحكم اللفظ باق بعد ذلك فى سائر الانتقالات من الحيض الى الطهر فاذا لم يمكنه الانفصال مما ذكرنا وتعارضا سقطا وزال الاحتجاج به * فان قيل اعتبار خروجها من طهر الى حيض اولى من اعتبار خروجها من حيض الى طهر لان فى انتقالها من طهر الى حيض دلالة على براءة رحمها من الحبل وخروجها من حيض الى طهر غير دال على ذلك لانه قد يجوز ان تحبل المرأة فى آخر حيضها ويدل عليه قول تأبط شرا

ومبرأ من كل غبر حيضة * وفساد مرضعة وداء مغيل

يعنى ان امه لم تحبل به فى بقية حيضها فيقال له قولك انه يجوز ان تحبل به فى بقية حيضها قول خطأ لان الحبل لا يجامعه الحيض قال النبى صلى الله عليه وسلم لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائل حتى تستبرىء بحيضة فجعل وجود الحيض علما لبراءة رحمها من الحبل فثبت ان الحمل والحيض لا يجتمعا ومتى حملت المرأة وهى حائض ارتفع الحيض ولا يكون الدم الموجود من الحبل حيضا وانما يكون دم استحاضة واذا كان كذلك فقولك ان خروجها من الحيض الى الطهر لا دلالة فيه على براءة رحمها قول خطأ واما استشهاده بقول تأبط شرا فانه من العجائب وما علم هذا الشاعر الجاهل بذلك وقد قال الله تعالى (ويعلم ما فى الارحام) وقال تعالى (عالم الغيب) يعنى انه استأثر بعلم ذلك دون خلقه وان الخلق لا يعلمون منه الا ما علمهم مع دلالة قول النبى صلى الله تعالى عليه وسلم على انتفاء اجتماع الحيض والحبل ومع ذلك فان ما ذكره هذا القائل دلالة على صحة قولنا لانه اذا كانت العدة بالاقراء انما هى لاستبراء الرحم من الحبل والطهر لا استبراء فيه لان الحمل طهر وجب ان يكون الاعتبار بالحيض التى هى علم لبراءة الرحم من الحبل اذ ليس فى الطهر دلالة عليه ويدل على ان العدة بالاقراء استبراء انها لو رأت الدم ثم ظهر بها حبل كانت العدة هى الحبل فدل ذلك على ان العدة لذوات الاقراء انما هى استبراء من الحبل والاستبراء من الحبل انما يكون بالحيض لا بالطهر من وجهين احدهما ان عدة الشهور للصغيرة والآيسة طهر صحيح وليس

باستبراء والمعنى الآخر ان الطهر مقارن للحبل فدل على ان الاستبراء لا يقع بما يقارنه وانما يقع بما ينافيه وهو الحيض فيكون دلالة على براءة رحمها من الحبل فوجب ان تكون العدة بالحيض دون الاطهار واحتج من اعتبر الاطهار بقوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) وقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لعمر حين طلق ابنه امرأته حائضا مره فليراجعها ثم ليدعها حتى تطهر ثم ليطلقها ان شاء فتلك العدة التي امر الله ان تطلق بها النساء قال فهذا يدل من وجهين على انها بالاطهار احدهما قوله بعد ذكره الطلاق في الطهر فتلك العدة التي امر الله ان تطلق لها النساء وذلك اشارة الى الطهر دون الحيض فدل على ان العدة بالاطهار دون الحيض والثاني قوله تعالى (واحصوا العدة) وذلك عقيب الطلاق في الطهر فوجب ان يكون المحصى هو بقية الطهر وهو الذي يلي الطلاق فيقال له اما قولك فتلك العدة التي امر الله ان تطلق لها النساء فان اللام قد تدخل في ذلك لحال ماضية ومستقبلة ألا ترى الى قوله ﷺ صوموا لرؤيته يعني لرؤية ماضية وقال تعالى (ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها) يعني الآخرة فاللام ههنا للاستقبال والتراخي ويقولون تأهب للشتاء يعني وقتا مستقبلا متراخيا عن حال التأهب واذا كان اللفظ محتملا للماضي والمستقبل ومتى تناول المستقبل فليس في مقتضاه وجوده عقيب المذكور بلا فصل واذا كان كذلك ووجدنا قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لابن عمر فيه ذكر حيضة ماضية والحيضة المستقبلة معلومة وان لم تكن مذكورة وذلك في قوله مره فليراجعها ثم ليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ليطلقها ان شاء فتلك العدة التي امر الله ان يطلق لها النساء فاحتمل ان يكون ذلك اشارة الى الحيضة الماضية فيدل ذلك على ان العدة انما هي الحيض وجائز ان يريد حيضة مستقبلة اذ هي معلوم كونها على مجرى العادة فليس الطهر حينئذ باولى بالاعتبار من الحيض لان الحيض في المستقبل وان لم يكن مذكورا فجائز ان يراد به اذا كان معلوما كما انه لم يذكر طهرا بعد الطلاق وانما ذكر طهرا قبله ولكن الطهر لما كان معلوما وجوده بعد الطلاق اذا طلقها فيه على مجرى العادة جاز عندك رجوع الكلام اليه وارادته باللفظ ومع ذلك فجائز ان تحيض عقيب الطلاق بلا فصل فليس اذا في اللفظ دلالة على ان المعتبر في الاعتداد به هو الطهر دون الحيض ومع ذلك فقد دل على انه لو طلقها في آخر الطهر فحاضت عقيب الطلاق بلا فصل ان عدتها ينبغي ان تكون الحيض دون الطهر بمقتضى لفظه صلى الله تعالى عليه وسلم اذ ليس في اللفظ ذكر حيض بعد الطلاق ولا طهر فاذا حاضت عقيب الطلاق كان

ذلك

ذلك عدتها ثم لم يفرق احد فی اعتبار الحيض بين وجوده عقيب الطلاق ومتراخيا عنه فاوجب ذلك ان يكون الحيض هو المعتد به من الاقراء دون الطهر فان قيل الحيضة الماضية غير جائز ان يكون مرادة بالخبر لان ما قبل الطلاق من الحيض لا يكون عدة قيل له اذا كانت تعتد به بعد الطلاق جاز ان يسميها عدة كما قال تعالى (حتى تنكح زوجا غيره) فسماه زوجا قبل النكاح ويلزم مخالفنا من ذلك ما لزمنا لانه صلى الله تعالى عليه وسلم ذكر الطهر وامره ان يطلقها فيه ولم يذكر الطهر الذی بعد الطلاق فقد سمى الطهر الذی قبله عدة لانه به تعتد عندك فما انكرت ان تسمى الحيضة التی قبل الطلاق عدة (٧) اذ كانت بها تعتد واما قوله تعالى (واحصوا العدة) فان الاحصاء ليس بمختص بالطهر دون الحيض لان كل ذی عدد فالاحصاء يلحقه فان قيل اذا كان الذی يلی الطلاق هو الطهر وقد امرنا بالاحصاء فاوجب ان ينصرف الامر بالاحصاء اليه لان الامر على الفور قيل له هذا غلط لان الاحصاء انما ينصرف الى اشياء ذوی عدد فاما شیء واحد قبل انضمام غيره اليه فلا عبرة باحصائه فاذا لزوم الاحصاء يتعلق بما يوجد فی المستقبل من الاقراء متراخيا عن وقت الطلاق ثم حينئذ الطهر لا يكون اولى به من الحيض اذ كانت سمة الاحصاء تناولهما جميعا وتلحقهما على وجه واحد وايضا فيلزمك على هذا ان تقول انها لو حاضت عقيب الطلاق ان تكون عدتها بالحيض للزوم الاحصاء عقيبه والذی يليه فی هذه الحال الحيض فينبغی ان يكون هو العدة وقال بعض المخالفين ممن صنف فی احكام القرآن قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) معناه فی عدتهن كما يقول الرجل كتب لغرة الشهر معناه فی هذا الوقت وهذا غلط لان فی هی ظرف واللام وان كانت متصرفة على معان فليس فی اقسامها التی تتصرف عليها وتحتملها كونها ظرفا والمعانی التی تنقسم اليها لام الاضافة خمسة منها لام الملك كقولك له مال ولام الفعل كقولك له كلام وله حركة ولام العلة كقولك قام لان زيدا جاءه واعطاه لانه سأله ولام النسبة كقولك له اب وله اخ ولام الاختصاص كقولك له علم وله ارادة ولام الاستغاثة كقولك يالبكر ويالدارم ولام كی وهو قوله تعالى (وليرضوه وليقترفوا) ولام العاقبة كقوله تعالى (ليكون لهم عدوا وحزنا) فهذه المعانی التی تنقسم اليها هذه اللام ليس فی شیء منها ما ذكره هذا القائل وهو مع ذلك ظاهر الفساد لانه اذا كان قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) معناه فی عدتهن فينبغی ان تكون العدة موجودة حتى يطلقها فيها كما لو قال قائل طلقها فی شهر رجب لم يجز له ان يطلقها قبل ان يوجد منه شیء فبان

بذلك فساد قول هذا القول وتناقصه ومما يدل على ان قوله تعالى (واحصوا العدة) لا دلالة فيه على انه الطهر الذى مسنون فيه طلاق السنة انه لو طلقها بعد الجماع فى الطهر لكان مخالفا للسنة ولم يختلف حكم ما تعتد به عند الفريقين بكونه جميعا من حيض او طهر فدل ذلك على انه لا تعلق لايقاع طلاق السنة فى وقت الطهر بكونه عدة محصاة منها ويدل عليه انه لو طلقها وهى حائض لكانت معتدة عقيب الطلاق ونحن مخاطبون باحصاء عدتها فدل على انه لا تعلق للزوم الاحصاء ولا لوقت طلاق السنة لكونه هو المعتد به دون غيره وقال القائل الذى قدمنا ذكر اعتراضه فى هذا الفصل وقد اعتبرتم يعنى أهل العراق معانى اخر غير الاقراء من الاغتسال او مضى وقت الصلاة والله تعالى انما اوجب العدة بالاقراء وليس الاغتسال ولا مضى وقت الصلاة فى شىء فيقال له لم نعتبر غير الاقراء التى هى عندنا ولكنا لم نتيقن انقضاء الحيض والحكم بمضيه الا باحد معنيين لمن كانت ايامها دون العشرة وهو الاغتسال واستباحة الصلاة به فتكون طاهرا بالاتفاق على ما روى عن عمر وعلى وعبد الله وعظماء السلف من بقاء الرجعة الى ان تغتسل او يمضى عليها وقت الصلاة فيلزمها فرضها فيكون لزوم فرض الصلاة منافيا لبقاء حكم الحيض وهذا انما هو كلام فى مضى الحيضة الثالثة ووقوع الطهر منها وليس ذلك من الكلام فى المسئلة فى شىء ألا ترى انا نقول ان ايامها اذا كانت عشرة انقضت عدتها بمضى العشرة اغتسلت او لم تغتسل لحصول اليقين بانقضاء الحيضة اذ لا يكون الحيض عندنا اكثر من عشرة فالمزم لنا ذلك على اعتبار الحيض مغفل فى الزامه واضع للاقراء فى غير موضعها قال ابو بكر رحمه الله وقد افردنا لهذه المسئلة كتابا واستقصينا القول فيها اكثر من هذا وفيما ذكرناه ههنا كفاية وهذا الذى ذكره الله تعالى من العدة ثلاثة قروء ومراده مقصور على الحرة دون الامة وذلك لانه لا خلاف بين السلف ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة وقد روينا عن على وعمر وعثمان وابن عمر وزيد بن ثابت وآخرين منهم ان عدة الامة على منصف من عدة الحرة وقد روينا عن النبى صلى الله عليه وسلم ان طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان والسنة والاجماع قد دلا على ان مراد الله تعالى فى قوله (ثلثة قروء) هو الحرائر دون الاماء

قوله تعالى (ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن) روى الاعمش عن ابى الضحى عن مسروق عن ابى بن كعب قال كان من الامانة ان اؤتمنت المرأة على فرجها وروى نافع عن ابن عمر فى قوله تعالى (ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن)

قال

قال الحيض والحبل وقال عكرمة الحيض والحكم عن مجاهد وابراهيم احدهما الحمل وقال الآخر الحيض وعن علي انه استحلف امرأة انها لم تستكمل الحيض وقضى بذلك عثمان قال ابو بكر لما وعظها بترك الكتمان دل على ان القول قولها في وجود الحيض او عدمه وكذلك في الحبل لانهما جميعا مما خلق الله في رحمها ولولا ان قولها فيه مقبول لما وعظت بترك الكتمان ولا كتمان لها فثبت بذلك ان المرأة اذا قالت انا حائض لم يحل لزوجها وطؤها وانها اذا قالت قد طهرت حل له وطؤها وكذلك قال اصحابنا انه اذا قال لها انت طالق ان حضت فقالت قد حضت طلقت وكان قولها كالبينة وفرقوا بين ذلك وبين سائر الشروط اذا علق بها الطلاق نحو قوله ان دخلت الدار او كلمت زيدا فقالوا لا يقبل قولها اذا لم يصدقها الزوج الا ببينة وتصدق في الحيض والطهر لان الله تعالى قد اوجب علينا قبول قولها في الحيض والحبل وفي انقضاء العدة وذلك معنى يخصها ولا يطلع عليه غيرها فجعل قولها كالبينة فكذلك سائر ما تعلق من الاحكام بالحيض فقولها مقبول فيه وقالوا لو قال لها عبدي حر ان حضت فقالت قد حضت لم تصدق لان ذلك حكم في غيرها اعني عتق العبد والله تعالى انما جعل قولها كالبينة في الحيض فيما يخصها من انقضاء عدتها ومن اباحة وطئها او حظره فاما فيما لا يخصها ولا يتعلق بها فهو كغيره من الشروط فلا تصدق عليه ونظير هذه الآية في تصديق المؤتمن فيما أؤتمن عليه قوله تعالى (وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيأ) لما وعظه بترك البخس دل ذلك على ان القول قوله فيه ولولا انه مقبول القول فيه لما كان موعوظا بترك البخس وهو لو بخس لم يصدق عليه ومنه ايضا قوله تعالى (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه) دل ذلك على ان الشاهد اذا كتم او أظهر كان المرجع الى قوله فيما كتم وفيما اظهر لدلالة وعظه اياه بترك الكتمان على قبول قوله فيهما وذلك كله اصل في ان كل من أؤتمن على شيء فالقول قوله فيه كالمودع اذا قال قد ضاعت الوديعة او قد رددتها وكالمضارب والمستأجر وسائر المأمونين على الحقوق ولذلك قلنا ان قوله تعالى (فرهان مقبوضة ثم قوله تعالى عطفا عليه (فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته وليتق الله ربه) فيه دلالة على ان الرهن ليس بامانة لانه لو كان امانة لما عطف الامانة عليه اذ كان الشيء لا يعطف على نفسه وانما يعطف على غيره ومن الناس من يقول ان قوله تعالى (ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن) انما هو مقصور الحكم على الحبل دون الحيض لان الدم انما يكون حيضا اذا سال ولا يكون حيضا وهو في

الرحم لان الحيض هو حكم يتعلق بالدم الخارج فادام فى الرحم فلا حكم له ولا معنى لاعتباره ولا ائتمان المرأة عليه قال ابو بكر هذا صحيح اذ الدم لا يكون حيضا الا بعد خروجه من الرحم ولكن دلالة الآية قائمة على ماذكرنا وذلك لان وقت الحيض انما يرجع فيه الى قولها اذ ليس كل دم سائل حيضا وانما يكون حيضا باسباب اخر نحو الوقت والعادة وبراءة الرحم عن الحبل واذا كان كذلك وكانت هذه الامور انما تعلم من جهتها فهى اذا قالت قد حضت ثلاث حيض فالقول قولها بمقتضى الآية وكذلك اذا قالت لم ار دما ولم تنقض عدتى فالقول قولها وكذلك اذا قالت قد اسقطت سقطا قد استبان خلقه وانقضت عدتى فالقول قولها وانما التصديق متعلق بحيض قد وجد ودم قد سال * وفى هذه الاية دلالة على ان الحيض لا يتعلق حكمه بلون الدم لانه لو كان كذلك لما اختصت هى بالرجوع الى قولها دوننا لانها وايانا متساوون فى التفرقة بين الالوان فدل ذلك على ان دم الحيض غير متميز بلونه من لون دم الاستحاضة وانهما على صفة واحدة ففيه دلالة على بطلان قول من اعتبر الحيض بلون الدم وانما لم يعلم ذلك الا من جهتها عند سقوط اعتبار لون الدم لما وصفنا من ان وقت الحيض والعادة فيه ومقداره واوقات الطهر انما يعلم من جهتها اذ ليس كل دم حيضا وكذلك وجود الحمل النافى لكون الدم حيضا واسقاط سقط كل ذلك المرجع فيه الى قولها لانا لا نعلمه نحن ولا نقف عليه الا من جهتها فلذلك جعل القول فيه قولها * وذكر هشام عن محمد ان قول المرأة مقبول فى وجود الحيض ويحكم ببلوغها اذا كانت قد بلغت سنا تحيض مثلها وذلك لما ذكرنا من قوله تعالى (ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن) قال محمد ولو قال صبى مراهق قد احتلمت لم يصدق فيه حتى يعلم الاحتلام أو بلوغ سن يكون مثله بالغا فيها ففرق بين الحيض والاحتلام والفرق بينهما ان الحيض انما يعلم من جهتها المتعلقه بالاوقات والعادة والمعانى التى لا تعلم من جهة غيرها ودلالة الآية على قبول قولها فيه وليس كذلك الاحتلام لانه لا يتعلق خروج المنى على وجه الدفق والشهوة باسباب اخر غير خروجه ولا اعتبار فيه بوقت ولا عادة فلما كان كذلك لم يعتبر قوله فيه حتى نعلم يقينا صحة ماقال ومن جهة اخرى ان دم الحيض والاستحاضة لما كانا على صفة واحدة لم يجز لمن شاهد الدم ان يقضى له بحكم الحيض فوجب الرجوع الى قولها اذ كان انما هو شئ تعلمه هى دوننا وأما الاحتلام فلا يشتبه فيه خروج المنى على أحد شاهده وهو يدرك ويعلم من غير

التباس

التباس منه بغيره فلذلك لم نحتج فيه الى الرجوع الى قوله * وقوله تعالى (ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر) ليس بشرط في النهي عن الكتمان وانما هو على وجه التأكيد وانه من شرائط الايمان فعليها أن لا تكتم ومن يؤمن ومن لا يؤمن في هذا النهي سواء وهو كقوله تعالى (ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) وقول مريم (انى أعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا) * قوله تعالى (وبعولتهن أحق بردهن في ذلك ان أرادوا اصلاحا) قد تضمن ضروبا من الاحكام أحدها ان مادون الثلاث لا يرفع الزوجية ولا يبطلها واخبار ببقاء الزوجية معه لانه سماه بعلا بعد الطلاق فدل ذلك على بقاء التوارث وسائر أحكام الزوجية مادامت معتدة ودل على ان له الرجعة مادامت معتدة لانه قال (في ذلك) يعني فيما تقدم ذكره من الثلاثة قروء ودل على ان اباحة هذه الرجعة مقصورة على حال ارادة الاصلاح ولم يرد بها الاضرار بها وهو كقوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) * فان قيل فما معنى قوله تعالى (أحق بردهن في ذلك) مع بقاء الزوجية وانما يقال ذلك فيما قد زال عنه ملكه فاما فيما هو في ملكه فلا يصح ان يقال يردها الى ملكه مع بقاء ملكه فيها * قيل له لما كان هناك سبب قد تعلق به زوال النكاح عند انقضاء العدة جاز اطلاق اسم الرد عليه ويكون ذلك بمعنى المانع من زوال الزوجية بانقضاء العدة فسماه ردا اذ كان رافعا لحكم السبب الذي تعلق به زوال الملك وهو كقوله تعالى (فبلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف) وهو ممسك لها في هذه الحال لانها زوجته وانما المراد الرجعة الموجبة لبقاء النكاح بعد انقضاء الحيض التي لولم تكن الرجعة لكانت مزيلة للنكاح * وهذه الرجعة وان كانت اباحتها معقودة بشريطة ارادة الاصلاح فانه لا خلاف بين أهل العلم انه اذا راجعها مضارا في الرجعة مريدا لتطويل العدة عليها ان رجعته صحيحة وقد دل على ذلك قوله تعالى (فبلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) ثم عقبه بقوله تعالى (ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) فلو لم تكن الرجعة صحيحة اذا وقعت على وجه الضرار لما كان ظالما لنفسه بفعلها * وقد دلت الآية أيضا على جواز اطلاق لفظ العموم في مسميات ثم يعطف عليه بحكم يختص به بعض ما انتظمه العموم فلا يمنع ذلك اعتبار عموم اللفظ فيما يشمله في غير ما خص به المعطوف لان قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء) عام في المطلقة ثلاثا وفيما دونها لا خلاف في

ذلك ثم قوله تعالى (وبعولتهن أحق بردهن) حكم خاص فيمن كان طلاقها دون الثلاث ولم يوجب ذلك الاقتصار بحكم قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء) على مادون الثلاث ولذلك نظائر كثيرة في القرآن والسنة نحو قوله تعالى (ووصينا الانسان بوالديه حسنا) وذلك عموم في الوالدين الكافرين والمسلمين ثم عطف عليه قوله تعالى (وان جاهداك على أن تشرك بي ماليس لك به علم) وذلك خاص في الوالدين المشركين فلم يمنع ذلك عموم أول الخطاب في الفريقين من المسلمين والكفار والله أعلم بالصواب

(باب حق الزوج على المرأة وحق المرأة على الزوج)

قال الله تعالى (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة) قال أبو بكر رحمه الله أخبر الله تعالى في هذه الآية ان لكل واحد من الزوجين على صاحبه حقا وان الزوج مختص بحق له عليها ليس لها عليه مثله بقوله تعالى (وللرجال عليهن درجة) ولم يبين في هذه الآية مالكل واحد منهما على صاحبه من الحق مفسرا وقد بينه في غيرها وعلى لسان رسوله ﷺ فما بينه الله تعالى من حق المرأة عليه قوله تعالى (وعاشروهن بالمعروف) وقوله تعالى (فامساك بمعروف أو تسريح باحسان) وقال تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) وقال تعالى (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم) وكانت هذه النفقة من حقوقها عليه وقال تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) فجعل من حقها عليه ان يوفيها صداقها وقال تعالى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا) فجعل من حقها عليه أن لا ياخذ مما أعطاها شيأ اذا أراد فراقها وكان النشوز من قبله لان ذكر الاستبدال يدل على ذلك وقال تعالى (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة) فجعل من حقها عليه ترك اظهار الميل الى غيرها وقد دل ذلك على ان من حقها القسم بينها وبين سائر نسائه لان فيه ترك اظهار الميل الى غيرها ويدل عليه ان عليه وطاها بقوله تعالى (فتذروها كالمعلقة) يعني لا فارغة فتتزوج ولا ذات زوج اذلم يوفها حقها من الوطء ومن حقها أن لا يمسكها ضرارا على ماتقدم من بيانه وقوله تعالى (فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف) اذا كان خطابا للزوج فهو يدل على ان من حقها اذالم يحل اليها ان لا يعضلها عن غيره بترك طلاقها فهذه كلها من

حقوق المرأة على الزوج وقد انتظمت هذه الآيات اثباتها ✻ ومما بين الله من حق الزوج على المرأة قوله تعالى (فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله) فقيل فيه حفظ مائه في رحمها ولا تحتال في اسقاطه ويحتمل حفظ فراشها عليه ويحتمل حافظات لما في بيوتهن من مال أزواجهن ولانفسهن وجائز أن يكون المراد جميع ذلك لاحتمال اللفظ له وقال تعالى (الرجال قوامون على النساء) قد افاد ذلك لزومها طاعته لان وصفه بالقيام عليها يقتضي ذلك وقال تعالى (واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا) يدل على ان عليها طاعته في نفسها وترك النشوز عليه وقد روى في حق الزوج على المرأة وحق المرأة عليه عن النبي ﷺ اخبار بعضها مواطئ لما دل عليه الكتاب وبعضها زائد عليه من ذلك ما حدثنا محمد بن بكر البصري قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي وغيره قال حدثنا حاتم بن اسماعيل قال حدثنا جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله قال خطب النبي صلى الله عليه وسلم بعرفات فقال اتقوا الله في النساء فانكم اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله وان لكم عليهن ان لا يوطئن فرشكم احدا تكرهونه فان فعلن فاضربوهن ضربا غير مبرح ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف وروى ليث عن عبد الملك عن عطاء عن ابن عمر قال جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يارسول الله ما حق الزوج على الزوجة فذكر فيها اشياء لا تصدق بشيء من بيته الا باذنه فان فعلت كان له الاجر وعليها الوزر فقالت يارسول الله ما حق الزوج على زوجته قال لا تخرج من بيته الا باذنه ولا تصوم يوما الا باذنه ✻ وروى مسعر عن سعيد المقبري عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ خير النساء امرأة اذا نظرت اليها سرتك واذا امرتها اطاعتك واذا غبت عنها حفظتك في مالك ونفسها ثم قرأ (الرجال قوامون على النساء) الآية قال أبو بكر ومن الناس من يحتج بهذه الآية في ايجاب التفريق اذا أعسر الزوج بنفقتها لان الله تعالى جعل لهن من الحق عليها مثل الذي عليهن فسوى بينهما فغير جائز ان يستبيح بضعها من غير نفقة ينفقها عليها وهذا غلط من وجوه احدها ان النفقة ليست بدلا عن البضع فيفرق بينهما ويستحق البضع عليها من اجلها لانه قد ملك البضع بعقد النكاح وبدله هو المهر والوجه الثاني انها لو كانت بدلا لما استحقت التفريق بالآية لانه عقب ذلك قوله تعالى (وللرجال عليهن درجة) فاقتضى ذلك تفضيله عليها فيما يتعلق بينهما من حقوق النكاح وان

يستبيح بعضها وان لم يقدر على نفقتها وايضا فان كانت النفقة مستحقة عليه بتسليمها نفسها فى بيته فقد اوجبنا لها عليه مثل ما ابحنا منها له وهو فرض النفقة واثباتها فى ذمته لها فلم تخل فى هذه الحال من ايجاب الحق لها كما اوجبناه له عليها * ومما تضمنه قوله تعالى (ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف) من الدلالة على الاحكام ايجاب مهر المثل اذا لم يسم لها مهرا لانه قد ملك عليها بضعها بالعقد واستحق عليها تسليم نفسها اليه فعليه لها مثل ما ملكه عليها ومثل البضع هو قيمته وهى مهر المثل كقوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فقد عقل به وجوب قيمة ما يستملكه عليه بما لا مثل له من جنسه وكذلك مثل البضع هو مهر المثل وقوله تعالى (بالمعروف) يدل على ان الواجب من ذلك ما لا شطط فيه ولا تقصير كما قال صلى الله عليه وسلم فى المتوفى عنها زوجها ولم يسم لها مهرا ولم يدخل بها لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وقوله أيما امرأة تزوجت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان دخل بها فلها مهر مثل نسائها ولا وكس ولا شطط فهذا هو المعنى المعروف المذكور فى الآية وقد دلت الآية ايضا على انه لو تزوجها على انه لا مهر لها ان المهر واجب لها اذ لم تفرق بين من شرط نفى المهر فى النكاح وبين من لم يشرط فى ايجابه لها مثل الذى عليها * وقوله (وللرجال عليهن درجة) قال أبو بكر مما فضل به الرجل على المرأة ما ذكره الله من قوله تعالى (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض) فاخبر بانه مفضل عليها بان جعل قيما عليها * وقال تعالى (وبما انفقوا من اموالهم) فهذا ايضا مما يستحق به التفضيل عليها ومما فضل به عليها ما الزمها الله من طاعته بقوله تعالى (فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا) ومن درجات التفضيل ما اباحه للزوج من ضربها عند النشوز وهجران فراشها ومن وجوه التفضيل عليها ما ملك الرجل من فراقها بالطلاق ولم تملكه ومنها انه جعل له ان يتزوج عليها ثلاثا سواها ولم يجعل لها ان تتزوج غيره ما دامت فى حباله أو فى عدة منه ومنها زيادة الميراث على قسمها ومنها ان عليها ان تنتقل الى حيث يريد الزوج وليس على الزوج اتباعها فى النقلة والسكنى وانه ليس لها ان تصوم تطوعا الا باذن زوجها وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ضروب اخر من التفضيل سوى ما ذكر فامنها حديث اسماعيل بن عبد الملك عن أبى الزبير عن جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال لا ينبغى لبشر ان يسجد لبشر ولو كان ذلك كان النساء لازواجهن وحديث خلف بن خليفة عن حفص بن اخى انس عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يصلح لبشر ان يسجد لبشر ولو

صلح لبشر ان يسجد لبشر لامرت المرأة ان تسجد لزوجها من عظم حقه عليها والذى نفسى بيده لو كان من قدمه الى مفرق رأسه قرحة بالقيح والصديد ثم لحسته لما ادت حقه وروى الاعمش عن أبى حازم عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ اذا دعا الرجل امرأته الى فراشه فابت فبات غضبان عليها لعنتها الملائكة حتى تصبح وفى حديث حصين بن محصن عن عمة له انها اتت النبى ﷺ فقال أذات زوج أنت فقالت نعم قال فاين أنت منه قالت ما الوه الا ما عجزت عنه قال فانظرى اين انت منه فانما هو جنتك أو نارك وروى سفيان عن أبى الزناد عن الاعرج عن أبى هريرة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لا تصوم المرأة يوما وزوجها شاهد من غير رمضان الا باذنه وحديث الاعمش عن أبى صالح عن أبى سعيد الخدرى قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم النساء ان يصمن الا باذن ازواجهن فهذه الاخبار مع ما تضمنته دلالة الكتاب توجب تفضيل الزوج على المرأة فى الحقوق التى يقتضيها عقد النكاح ✽ وقد ذكر فى قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) نسخ فى مواضع احدها ما رواه مطرف عن أبى عثمان النهدى عن أبى بن كعب قال لما نزلت عدة النساء فى الطلاق والمتوفى عنها زوجها قلنا يا رسول الله قد بقى نساء لم تنزل عدتهن بعد الصغار والكبار والحبلى فنزلت (واللائى يئسن من المحيض من نسائكم) الى قوله (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) وروى عبد الوهاب عن سعيد عن قتادة قال (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) فجعل عدة المطلقة ثلاث حيض ثم نسخ منها التى لم يدخل بها فى العدة ونسخ من الثلاثة القروء امرأتان (واللائى يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم) فهذه العجوز التى (لا تحيض واللائى لم يحضن) فهذه البكر عدتها ثلاثة اشهر وليس الحيض من امرها فى شيء ونسخ من الثلاثة القروء الحامل فقال (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) فهذه ايضا ليست من القروء فى شيء انما اجلها ان تضع حملها قال ابو بكر اما حديث ابى ابن كعب فلا دلالة فيه على نسخ شيء وانما اكثر ما فيه انهم سألوا النبى ﷺ عن عدة الصغير والآيسة والحبلى فهذا يدل على انهم علموا خصوص الآية وان الحبلى لم تدخل فيها مع جواز ان تكون مرادة بها وكذلك الصغيرة لانه كان جائزا ان يشترط ثلاثة قروء بعد بلوغها وان طلقت وهى صغيرة واما الآيسة فقد عقل من الآية انها لم ترد بها لان الآيسة هى التى لا ترجى لها حيض فلا جائز ان يتناولها مراد الآية بحال واما حديث قتادة فانه ذكر ان الآية كانت عامة فى اقتضائها ايجاب العدة بالاقراء فى

المدخول بها وغير المدخول بها وانه نسخ منها غير المدخول بها وهذا ممكن ان يكون كما قال واما قوله ونسخ عن الثلاثة قروء امرأتان وهي الآيسة والصغيرة فانه اطلق لفظ النسخ في الآية واراد به التخصيص وكثيرا ما يوجد عن ابن عباس وعن غيره من أهل التفسير اطلاق لفظ النسخ ومرادهم التخصيص فانما اراد قتادة بذكر النسخ في الآيسة التخصيص لا حقيقة النسخ لانه غير جائز وروده الفسخ الا فيما قد استقر حكمه وثبت وغير جائز ان تكون الآيسة مرادة بعدة الاقراء مع استحالة وجودها منها فدل على انه اراد التخصيص وقد يحتمل وجها على بعد عندنا وهو ان يكون مذهب قتادة ان التي ارتفع حيضها وان كانت شابة تسمى آيسة وان عدتها مع ذلك الاقراء وان طالت المدة فيها وقد روى عن عمر ان التي ارتفع حيضها من الآيسات وتكون عدتها عدة الآيسة وان كانت شابة وهو مذهب مالك فان كان الى هذا ذهب في معنى الآيسة فهذه جائز ان تكون مرادة بالاقراء لانها يرجى وجودها منها واما قوله ونسخ من الثلاثة قروء الحامل فان هذا ايضا جائز سائغ لانه لا يمتنع ورود العبارة بان عدة الحامل ثلاث حيض بعد وضع الحمل وان كانت ممن لا تحيض وهي حامل فجائز ان يكون عدتها ثلاثة قروء بعد وضع الحمل فنسخ بالحمل الا ان ابي بن كعب قد اخبر ان الحامل لم تكن مرادة بعدة الاقراء وانهم سألوا النبي ﷺ عن ذلك فاخبر بانه لم تنزل في الحامل والآيسة والصغيرة فانزل الله تعالى ذلك وليس يجوز اطلاق النسخ على الحقيقة الا فيما قد علم ثبوت حكمه وورود الحكم الناسخ له متاخرا عنه الا ان يطلق لفظ النسخ والمراد التخصيص على وجه المجاز فلا يضيق واولى الاشياء بنا حمله على وجه التخصيص فيكون قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن) لم يرد الا خاصا في المطلقات ذوات الحيض المدخول بهن وان الآيسة والصغيرة والحامل لم يردن قط بالآية اذ ليس معنا تاريخ لورود هذه الاحكام ولا علم باستقرار حكمها ثم نسخه بعده فكان هذه الآيات وردت معا وترتبت احكامها على مقتضاها من استعمالها وبني العام على الخاص منها وقد روى عن ابن عباس وجه آخر من الفسخ في هذه الآية وهو ماروى الحسين بن الحسن بن عطية عن ابيه عطية عن ابن عباس قال (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) الى قوله (وبعولتهن احق بردهن في ذلك) وذلك ان الرجل كان اذا طلق امرأته كان احق بردها وان طلقها ثلاثا فنسختها هذه الآية (يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن) الى قوله (جميلا)

وعن

وعن الضحاك بن مزاحم (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) وقال فعدتهن ثلاثة اشهر فنسخ واستثنى منها فقال (اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فمالكم عليهن من عدة تعتدونها) وروى فيها وجه آخر وهو ماروى مالك عن هشام بن عروة عن ابيه قال كان الرجل اذا طلق امرأته ثم راجعها قبل ان تنقضى عدتها كان ذلك له وان طلقها الف مرة فعمد رجل الى امرأته فطلقها حتى اذا شارفت انقضاء العدة راجعها ثم طلقها ثم قال والله لا آويك الى ولا تحلين منى ابدا فانزل الله تعالى (الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان) فاستقبل الناس الطلاق جديدا من يومئذ من كان منهم طلق او لم يطلق وروى شيبان عن قتادة فى قوله تعالى (وبعولتهن احق بردهن فى ذلك) قال فى القروء الثلاثة ثم قال الطلاق مرتان لكل مرة قرء فنسخت هذه الآية ما كان قبلها فجعل الله حد الطلاق ثلاثا فجعله احق برجعتها مالم تطلق ثلاثا

(باب عدد الطلاق)

قال الله عز وجل (الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان) قال ابو بكر قد ذكرت فى معناه وجوه احدها انه بيان للطلاق الذى تثبت معه الرجعة يروى ذلك عن عروة بن الزبير وقتادة والثانى انه بيان لطلاق السنة المندوب اليه ويروى ذلك عن ابن عباس ومجاهد والثالث انه امر بانه اذا اراد ان يطلقها ثلاثا فعليه تفريق الطلاق فيتضمن الامر بالطلاق مرتين ثم ذكر بعدها الثالثة قال ابو بكر فاما قول من قال انه بيان لما يبقى معه الرجعة من الطلاق فانه وان ذكر معه الرجعة عقيبه فان ظاهره يدل على انه قصد به بيان المباح منه واما ما عداه فمحظور وبين مع ذلك حكمه اذا اوقعه على الوجه المامور به بذكر الرجعة عقيبه والدليل على ان المقصد فيه الامر بتفريق الطلاق وبيان حكم ما يتعلق بايقاع مادون الثلاث من الرجعة انه قال (الطلاق مرتان) وذلك يقتضى التفريق لا محالة لانه لو طلق اثنتين معا لما جاز ان يقال طلقها مرتين وكذلك لو دفع رجل الى آخر درهمين لم يجز ان يقال اعطاه مرتين حتى يفرق الدفع فحينئذ يطلق عليه واذا كان هذا هكذا فلو كان الحكم المقصود باللفظ هو ما تعلق بالتطليقتين من بقاء الرجعة لادى ذلك الى اسقاط فائدة ذكر المرتين اذا كان هذا الحكم ثابتا فى المرة الواحدة اذا طلق اثنتين فثبت بذلك ان ذكره للمرتين انما هو امر بايقاعه مرتين ونهى

عن الجمع بينهما في مرة واحدة ومن جهة اخرى انه لو كان اللفظ محتملا للامرين لكان الواجب حمله على اثبات الحكم في ايجاب الفائدتين وهو الامر بتفريق الطلاق متى اراد يطلق اثنتين وبيان حكم الرجعة اذا طلق كذلك فيكون اللفظ مستوعبا للمعنيين * وقوله تعالى (الطلاق مرتان) وان كان ظاهره الخبر فان معناه الامر كقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) (والوالدات يرضعن اولادهن) وما جرى هذا المجرى مما هو في صيغة الخبر ومعناه الامر والدليل على انه امر وليس بخبر انه لو كان خبرا لوجد مخبره على ما اخبر به لان اخبار الله لا تنفك من وجود مخبراتها فلما وجدنا الناس قد يطلقون الواحدة والثلاث معا ولو كان قوله تعالى (الطلاق مرتان) اسما للخبر لاستوعب جميع ما تحته ثم وجدنا في الناس من يطلق لا على الوجه المذكور في الآية علمنا انه لم يرد الخبر وانه تضمن احد معنيين اما الامر بتفريق الطلاق متى اردنا الايقاع او الاخبار عن المسنون المندوب اليه منه واولى الاشياء حمله على الامر اذ قد ثبت انه لم يرد به حقيقة الخبر لانه حينئذ يصير بمعنى قوله طلقوا مرتين متى اردتم الطلاق وذلك يقتضي الايجاب وانما ينصرف الى الندب بدلالة ويكون كما قال النبي ﷺ الصلاة مثنى مثنى والتشهد في كل ركعتين وتمسكن وخشوع فهذه صيغة الخبر والمراد الامر بالصلاة على هذه الصفة وعلى انه ان حمل على ان المراد بيان المسنون من الطلاق كانت دلالته قائمة على حظر جمع الاثنين او الثلاث لان قوله (الطلاق مرتان) منتظم لجميع الطلاق المسنون فلا يبقى شيء من مسنون الطلاق الا وقد انطوى تحت هذا اللفظ فاذا ما خرج عنه فهو على خلاف السنة فثبت بذلك ان من جمع اثنتين او ثلاثا في كلمة فهو مطلق لغير السنة * فانتظمت هذه الآية الدلالة على معان منها ان مسنون الطلاق التفريق بين اعداد الثلاث اذا اراد ان يطلق ثلاثا ومنها ان له ان يطلق اثنتين في مرتين ومنها ان ما دون الثلاث تثبت معه الرجعة ومنها انه اذا طلق اثنتين في الحيض وقعتا لان الله قد حكم بوقوعهما ومنها انه نسخ هذه الآية الزيادة على الثلاث على ما روى عن ابن عباس وغيره انهم كانوا يطلقون ما شاؤا من العدد ثم يراجعون فقصروا على الثلاث ونسخ به ما زاد * ففي هذه الآية دلالة على حكم العدد المسنون من الطلاق وليس فيها ذكر الوقت المسنون فيه ايقاع الطلاق وقد بين الله ذلك في قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) وبين لهم النبي ﷺ طلاق العدة فقال لابن عمر حين طلق امرأته وهي حائض ما هكذا امرك الله انما طلاق العدة ان تطلقها طاهرا من غير جماع او حاملا وقد استبان حملها فتلك العدة التي امر الله ان

يطلق

يطلق لها النساء فكان طلاق السنة معقودا بوصفين احدهما العدد والآخر الوقت فاما العدد فان لا يزيد في طهر واحد على واحدة واما الوقت فان يطلقها طاهرا من غير جماع او حاملا قد استبان حملها وقد اختلف اهل العلم في طلاق السنة لذوات الاقراء فقال اصحابنا احسن الطلاق ان يطلقها اذا طهرت قبل الجماع ثم يتركها حتى تنقضي عدتها وان اراد ان يطلقها ثلاثا طلقها عند كل طهر واحدة قبل الجماع وهو قول الثوري وقال ابو حنيفة وبلغنا عن ابراهيم عن اصحاب رسول الله ﷺ انهم كانوا يستحبون ان لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة وان هذا عندهم افضل من ان يطلقها ثلاثا عند كل طهر واحدة وقال مالك وعبد العزيز بن ابي سلمة الماجشون والليث بن سعد والحسن بن صالح والاوزاعي طلاق السنة ان يطلقها في طهر قبل الجماع تطليقة واحدة ويكرهون ان يطلقها ثلاثا في ثلاثة اطهار لكنه ان لم يرد رجعتها تركها حتى تنقضي عدتها من الواحدة وقال الشافعي فيما رواه عنه المزني لا يحرم عليه ان يطلقها ثلاثا ولو قال لها انت طالق ثلاثا للسنة وهي طاهر من غير جماع طلقت ثلاثا معا* قال ابو بكر فنبدأ بالكلام على الشافعي في ذلك فنقول ان دلالة الآية التي تلوناها ظاهرة في بطلان هذه المقالة لانها تضمنت الامر بايقاع الاثنتين في مرتين فمن اوقع الاثنتين في مرة فهو مخالف لحكمها ومما يدل على ذلك قوله تعالى (لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم) وظاهره يقتضي تحريم الثلاث لما فيها من تحريم ما احل لنا من الطيبات والدليل على ان الزوجات قد تناولهن هذا العموم قوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) فوجب بحق العموم حظر الطلاق الموجب لتحريمها ولولا قيام الدلالة في اباحة ايقاع الثلاث في وقت السنة وايقاع الواحدة لغير المدخول بها لاقتضت الآية حظرها ومن جهة اخرى من دلائل الكتاب ان الله تعالى لم يبح الطلاق ابتداء لمن تجب عليها العدة الا مقرونا بذكر الرجعة منها قوله تعالى (الطلاق مرتان فامساك بمعروف) وقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) وقوله تعالى (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف) و (فارقوهن بمعروف) فلم يبح الطلاق المبتدأ لذوات العدد الا مقرونا بذكر الرجعة وحكم الطلاق مأخوذ من هذه الآيات لولاها لم يكن الطلاق من احكام الشرع فلم يجز لنا اثباته مسنونا الا على هذه الشريطة وبهذا الوصف وقال النبي ﷺ من ادخل في امرنا ما ليس منه فهو رد واقل احوال هذا اللفظ حظر خلاف ما تضمنته الآيات التي تلونا من ايقاع الطلاق المبتدأ مقرونا بما يوجب الرجعة* ويدل

عليه من جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن نافع عن ابن عمر انه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر بن الخطاب رسول الله ﷺ عن ذلك فقال مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء امسك بعد ذلك وان شاء طلق قبل ان يمس فتلك العدة امر الله ان يطلق لها النساء وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن صالح قال حدثنا عنبسة قال حدثنا يونس عن ابن شهاب قال اخبرني سالم بن عبد الله عن ابيه انه طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر لرسول الله ﷺ فتغيظ رسول الله ﷺ ثم قال مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء طلقها طاهرا قبل ان يمس فذلك الطلاق للعدة كما امر الله فذكر سالم في رواية الزهري عنه ونافع عن ابن عمر ان النبي ﷺ امره ان يراجعها ثم يدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء طلق او امسك وروى عن عطاء الخراساني عن الحسن عن ابن عمر مثله وروى يونس وانس بن سيرين وسعيد بن جبير وزيد بن اسلم عن ابن عمر ان النبي ﷺ امره ان يراجعها حتى تطهر ثم قال ان شاء طلق وان شاء أمسك والاخبار الاول اولى لما فيها من الزيادة ومعلوم ان جميع ذلك انما ورد في قصة واحدة وانما ساق بعضهم لفظ النبي ﷺ على وجهه وحذف بعضهم ذكر الزيادة اغفالا او نسيانا فاوجب استعماله بما فيه من زيادة ذكر الحيضة اذ لم يثبت ان الشارع ﷺ قال ذلك عاريا من ذكر الزيادة وذكره مرة مقرونا بها اذ كان فيه اثبات القول منه في حالين وهذا مما لا نعلمه فغير جائز اثباته وعلى انه لو كان الشارع ﷺ قد قال ذلك في حالين لم يخل من أن يكون المتقدم منهما هو الخبر الذي فيه الزيادة والآخر متاخرا عنه فيكون ناسخا له وأن يكون الذي لا زيادة فيه هو المتقدم ثم ورد بعده ذكر الزيادة فيكون ناسخا للاول باثبات الزيادة ولا سبيل لنا الى العلم بتاريخ الخبرين لا سيما وقد أشار الجميع من الرواة الى قصة واحدة فاذا لم يعلم التاريخ وجب اثبات الزيادة من وجهين أحدهما ان كل شيئين لا يعلم تاريخهما فالواجب الحكم بهما معا ولا يحكم بتقدم أحدهما على الآخر كالغرقى والقوم يقع عليهم البيت وكما نقول في البيعين من قبل رجل واحد اذا اقامت عليهما البينة ولم يعلم تاريخهما فيحكم بوقوعهما معا فكذلك هذان الخبران وجب الحكم بهما معا اذ لم يثبت لهما تاريخ فلم يثبت الحكم الا مقرونا بالزيادة المذكورة فيه والوجه الآخر انه قد ثبت ان الشارع قد ذكر الزيادة واثبتها وامر باعتبارها بقوله

مره فليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم يطلقها ان شاء لورودها من طرق صحيحة فاذا كانت ثابتة فى وقت واحتمل ان تكون منسوخة بالخبر الذى فيه حذف الزيادة واحتمل أن تكون غير منسوخة لم يجز لنا اثبات النسخ بالاحتمال ووجب بقاء حكم الزيادة ولما ثبت ذلك وامر الشارع عليه السلام بالفصل بين التطليقة الموقعة فى الحيض وبين الاخرى التى أمره بايقاعها بحيضة ولم يبح له ايقاعها فى الطهر الذى يلى الحيضة ثبت ايجاب الفصل بين كل تطليقتين بحيضة وانه غير جائز له الجمع بينهما فى طهر واحد لانه عليه السلام كما امره بايقاعها فى الطهر ونهاه عنها فى الحيض فقد أمره ايضا بان لا يوقعها فى الطهر الذى يلى الحيضة التى طلقها فيه ولا فرق بينهما * فان قيل قد روى عن ابى حنيفة انه اذا طلقها ثم راجعها فى ذلك الطهر جاز له ايقاع تطليقة أخرى فى ذلك الطهر فقد خالف بذلك ما أردت تأكيده من الزيادة المذكورة فى الخبر * قيل له قد ذكرنا هذه المسئلة فى الاصول ومنعه من ايقاع التطليقة الثانية فى ذلك الطهر وان راجعها حتى يفصل بينهما بحيضة وهذا هو الصحيح والرواية الاخرى غير معمول عليها / وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى النهى عن ايقاع الثلاث مجموعة ما لا مساغ للتاويل فيه وهو ما حدثنا ابن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان الجوهرى قال حدثنا معلى بن منصور قال حدثنا سعيد بن زريق ان عطاء الخراسانى حدثهم عن الحسن قال حدثنا عبد الله بن عمر انه طلق امرأته تطليقة وهى حائض ثم اراد ان يتبعها بتطليقتين اخريين عند القرئين الباقيين فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا ابن عمر ما هكذا امرك الله انك قد اخطأت السنة والسنة أن تستقبل الطهر فتطلق لكل قرء فامرنى رسول الله فراجعتها وقال اذا هى طهرت فطلق عند ذلك أو امسك فقلت يا رسول الله ارأيت لو كنت طلقتها ثلاثا أكان لى ان اراجعها قال لا كانت تبين وتكون معصية فاخبر صلى الله عليه وسلم نصا فى هذا الحديث بكون الثلاث معصية / * فان قيل لما قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى سائر أخبار ابن عمر حين ذكر الطهر الذى هو وقت لايقاع طلاق السنة ثم ليطلقها ان شاء ولم يخصص ثلاثا مما دونها كان ذلك اطلاقا للاثنتين والثلاث معا قيل له لما ثبت بما قدمنا من ايجابه الفصل بين التطليقتين بحيضة ثم عطف عليه بقوله ثم ليطلقها ان شاء علمنا انه انما اراد واحدة لا اكثر منها لاستحالة ارادته نسخ ما اوجبه بديا من ايجابه الفصل بينهما وما اقتضاه ذلك من حظر الجمع بين تطليقتين اذ غير جائز وجود الناسخ والمنسوخ فى خطاب واحد لان النسخ لا يصح الا بعد استقرار

الحكم والتمكين من الفعل الا ترى انه لا يجوز ان يقول فى خطاب واحد قد ابحت لكم
ذا الناب من السباع وقد حظرته عليكم لان ذلك عبث والله تعالى منزه عن فعل العبث
واذا ثبت ذلك علمنا ان قوله ثم ليطلقها ان شاء مبنى على ماتقدم من حكمه فى ابتداء
الخطاب وهو ان لا يجمع بين اثنتين فى طهر واحد وايضا فلو خلا هذا اللفظ من دلالة
حظر الجمع بين التطليقتين فى طهر واحد لما دل على اباحته لوروده مطلقا عاريا من ذكر
ماتقدم لان قوله ثم ليطلقها ان شاء لم يقتض اللفظ اكثر من واحد وكذلك نقول فى
نظائر ذلك من الاوامر انه انما يقتضى ادنى مايتناوله الاسم وانما يصرف الى الاكثر
بدلالة كقول الرجل لآخر طلق امرأتى ان الذى يجوز له ايقاعه بالامر انما هو تطليقة
واحدة لا اكثر منها وكذلك قال اصحابنا فيمن قال لعبده تزوج انه يقع على امرأة
واحدة فان تزوج اثنتين لم يجز نكاح واحدة منهما الا ان يقول المولى اردت اثنتين
وكذلك قوله فليطلقها ان شاء لم يقتض الا تطليقة واحدة ومازاد عليها فانما يثبت
بدلالة فهذا الذى قدمناه من دلالة الكتاب والسنة على حظر جمع الثلاث والاثنتين
فى كلمة واحدة قد ورد بمثله اتفاق السلف من ذلك مار وى الاعمش عن أبى اسحاق عن
أبى الاحوص عن عبد الله انه قال طلاق السنة ان يطلقها تطليقة واحدة وهى طاهر فى
غير جماع فاذا حاضت وطهرت طلقها اخرى وقال ابراهيم مثل ذلك وروى زهير عن
أبى اسحاق عن أبى الاحوص عن عبد الله قال من اراد الطلاق الذى هو الطلاق فليطلق
عند كل طهر من غير جماع فان بدا له ان يراجعها راجعها واشهد رجلين واذا كانت الثانية
فى مرة اخرى فكذلك فان الله تعالى يقول (الطلاق مرتان) وروى ابن سيرين عن على قال
لو ان الناس اصابوا احد الطلاق ماندم احد على امرأة يطلقها وهى طاهر من غير جماع أو حاملا
قد تبين حملها فاذا بدا له ان يراجعها راجعها وان بدا له ان يخلى سبيلها خلى سبيلها وحدثنا
محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا حميد بن مسعدة قال حدثنا اسماعيل قال اخبرنا
أيوب عن عبد الله بن كثير عن مجاهد قال كنت عند ابن عباس فجاءه رجل فقال له انه
طلق امرأته ثلاثا قال فسكت ابن عباس حتى ظننت انه رادها اليه ثم قال يطلق احدكم
فيركب الحموقة ثم يقول يا ابن عباس يا ابن عباس وان الله تعالى قال (ومن يتق الله يجعل
له مخرجا) وانك لم تتق الله فلم اجد لك مخرجا عصيت ربك وبانت منك امرأتك وان
الله تعالى قال (يا ايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) أى قبل عدتهن وعن
عمران بن حصين ان رجلا قال له انى طلقت امرأتى ثلاثا فقال اثمت بربك وحرمت

عليك

عليك امرأتك وابو قلابة قال سئل ابن عمر عن رجل طلق امرأته ثلاثا قبل ان يدخل بها فقال لا أرى من فعل ذلك الا قد حرج وروى ابن عون عن الحسن قال كانوا ينكاون من طلق امرأته ثلاثا فى مقعد واحد وروى عن ابن عمر انه كان اذا اتى برجل طلق امرأته ثلاثا فى مجلس واحد اوجعه ضربا وفرق بينهما فقد ثبت عن هؤلاء الصحابة حظر جمع الثلاث ولا يروى عن احد من الصحابة خلافه فصار اجماعا * فان قيل قد روى ان عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته ثلاثا فى مرضه وان ذلك لم يعب عليه ولو كان جمع الثلاث محظورا لما فعله وتركهم النكير عليه دليل على انهم رأوه سائغا له قيل له ليس فى الحديث الذى ذكرت ولا فى غيره انه طلق ثلاثا فى كلمة واحدة وانما اراد انه طلقها ثلاثا على الوجه الذى حوز عليه الطلاق وقد بين ذلك فى احاديث رواها جماعة عن الزهرى عن طلحة بن عبد الله بن عوف ان عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته تماضر تطليقتين ثم قال لها فى مرضه ان اخبرتينى بطهرك لاطلقنك فبين فى هذا الحديث انه لم يطلقها ثلاثا مجتمعة وقد روى فى حديث فاطمة بنت قيس شبيها بهذا وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا ابان بن يزيد العطار قال حدثنا يحيى بن أبى كثير قال حدثنى ابو سلمة بن عبد الرحمن ان فاطمة بنت قيس حدثته ان اباحفص بن المغيرة طلقها وان خالد بن الوليد ونفرا من بنى مخزوم اتوا النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا يانبى الله ان اباحفص بن المغيرة طلق امرأته ثلاثا وانه ترك لها نفقة يسيرة فقال لا نفقة لها وساق الحديث فيقول المحتج لاباحة ايقاع الثلاث معا بانهم قالوا للنبى ﷺ انه طلقها ثلاثا فلم ينكره وهذا خبر قد اجمل فيه ما فسر فى غيره وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا يزيد بن خالد الرملى قال حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن أبى سلمة عن فاطمة بنت قيس انها اخبرته انها كانت عند أبى حفص بن المغيرة وان اباحفص بن المغيرة طلقها آخر ثلاث تطليقات فزعمت انها جاءت رسول الله ﷺ وذكر الحديث قال ابو داود وكذلك رواه صالح بن كيسان وابن جريج وشعيب ابن أبى حمزة كلهم عن الزهرى فبين فى هذا الحديث ما اجمل فى الحديث الذى قبله انه انما طلقها آخر ثلاث تطليقات وهو اولى لما فيه من الاخبار عن حقيقة الامر والاول فيه ذكر الثلاث ولم يذكر ايقاعهن معا فهو محمول على انه فرقهن على ماذكر فى هذا الحديث الذى قبله فثبت بما ذكرنا من دلائل الكتاب والسنة واتفاق السلف أن جمع الثلاث محظور * فان قيل فيما قدمناه من دلالة قوله تعالى (الطلاق مرتان) على حظر

جمع الاثنتين فى كلمة واحدة انه من حيث دل على ماذكرت فهو دليل على ان له ان يطلقها فى طهر واحد مرتين اذ ليس فى الآية تفريقهما فى طهرين وفيه اباحة تطليقتين فى مرتين وذلك يقتضى اباحة تفريق الاثنتين فى طهر واحد واذا جاز ذلك فى طهر واحد جاز جمعهما بلفظ واحد اذلم يفرق احد بينهما * قيل له هذا غلط من قبل ان ذلك اعتبار يؤدى الى اسقاط حكم اللفظ ورفعه رأسا وازالة فائدته وكل قول يؤدى الى رفع حكم اللفظ فهو ساقط وانما صار مسقطا لفائدة اللفظ وازالة حكمه من قبل ان قوله تعالى (الطلاق مرتان) قد اقتضى تفريق الاثنتين وحظر جمعهما فى لفظ واحد على ما قدمنا من بيانه واباحتك لتفريقهما فى طهر واحد يؤدى الى اباحة جمعهما فى كلمة واحدة وفى ذلك رفع حكم اللفظ ومتى حظرنا تفريقهما وجمعهما فى طهر واحد وابحناه فى طهرين فليس فيه رفع حكم اللفظ بل فيه استعماله على الخصوص فى بعض المواضع دون بعض فلم يؤد قولنا بالتفريق فى طهرين الى رفع حكمه وانما اوجب تخصيصه اذ كان اللفظ موجبا للتفريق واتفق الجميع على انه اذا اوجب التفريق فرقهما فى طهرين فخصصنا تفريقهما فى طهر واحد بدلالة الاتفاق مع استعمال حكم اللفظ ومتى ابحنا التفريق فى طهر واحد ادى ذلك الى رفع حكم اللفظ رأسا حتى يكون ذكره للطلاق مرتين وتركه سواء وهذا قول ساقط مردود * واحتج من اباح ذلك ايضا بحديث عويمر العجلانى حين لاعن النبي صلى الله عليه وسلم بينه وبين امرأته فلما فرغا من لعانهما قال كذبت عليها ان امسكتها هى طالق ثلاثا ففارقها قبل ان يفرق النبي ﷺ بينهما قال فلما لم ينكر الشارع ﷺ ايقاع الثلاث معا دل على اباحته وهذا الخبر لا يصح للشافعي الاحتجاج به لان من مذهبه ان الفرقة قد كانت وقعت بلعان الزوج قبل لعان المرأة فبانت منه ولم يلحقها طلاق فكيف كان ينكر عليها طلاقا لم يقع ولم يثبت حكمه فان قيل فما وجهه على مذهبك قيل له جائز ان يكون ذلك قبل ان يسن الطلاق للعدة ومنع الجمع بين التطليقات فى طهر واحد فلذلك لم ينكر عليه الشارع ﷺ وجائز ايضا ان تكون الفرقة لما كانت مستحقة من غير جهة الطلاق لم ينكر عليه ايقاعها بالطلاق واما من قال سنة الطلاق ان لا يطلق الا واحدة وهو ما حكيناه عن مالك ابن انس والليث والحسن بن حى والاوزاعى فان الذى يدل على اباحة الثلاث فى الاطهار المتفرقة قوله تعالى (الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان) وفى ذلك اباحة لايقاع الاثنتين ولما اتفقنا على انه لا يجمعهما فى طهر واحد وجب استعمال حكمهما فى الطهرين * وقد روى فى قوله تعالى (أو تسريح

باحسان)

باحسان) انه للثالثة وفى تخيير له فى ايقاع الثلاث قبل الرجعة ويدل عليه قوله تعالى (ياايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) قد انتظم ايقاع الثلاث للعدة وذلك لانه معلوم ان المراد لاوقات العدة كما بينه الشارع صلى الله عليه وسلم فى قوله يطلقها طاهرا من غير جماع أو حاملا قد استبان حملها فتلك العدة التى امر الله ان تطلق لها النساء واذا كان المراد به اوقات الاطهار تناول الثلاث كقوله تعالى (اقم الصلوة لدلوك الشمس) قد عقل منه تكرار فعل الصلاة لدلوكها فى سائر الايام كذلك قوله (فطلقوهن لعدتهن) لما كان عبارة عن أوقات الاطهار اقتضى تكرار الطلاق فى سائر الاوقات وايضا لما جاز له ايقاع الطلاق فى الطهر الاول لانها طاهر من غير جماع طهر لم يوقع فيه طلاقا جاز ايقاعه فى الطهر الثانى لهذه العلة وايضا لما اتفقوا على انه لو راجعها جاز له ايقاع الطلاق فى الطهر الثانى وجب ان يجوز ذلك له اذا لم يراجعها لوجود المعنى الذى من اجله جاز ايقاعه فى الطهر الاول اذ لاحظ للرجعة فى اباحة الطلاق ولا فى حظره الا ترى انه لو راجعها ثم جامعها فى ذلك الطهر لم يجز له ايقاع الطلاق فيه ولم يكن للرجعة تاثير فى اباحته فوجب ان يجوز له أن يطلقها فى الطهر الثانى قبل الرجعة كما جاز له ذلك لو لم يراجع . فان قيل لا فائدة فى الثانية والثالثة لانه ان اراد ان يبينها امكنه ذلك بالواحدة بان يدعها حتى تنقضى عدتها وقال تعالى (ولا تتخذوا آيات الله هزوا) وهذا هو الفرق بينه اذا راجعها او لم يراجعها فى اباحة الثانية والثالثة اذا راجع وحظرها اذا لم يراجع . قيل له فى ايقاع الثانية والثالثة فوائد بتعجلها لو لم يوقع الثانية والثالثة لم تحصل له وهو ان تبين منه بايقاع الثالثة قبل انقضاء عدتها فيسقط ميراثها منه لو مات ويتزوج اختها واربعا سواها على قول من يجيز ذلك فى العدة فلم يخل فى ايقاع الثانية والثالثة من فوائد وحقوق تحصل له فلم تكن لغوا مطرحا وجاز من اجلها ايقاع ما بقى من طلاقها فى أوقات السنة كما يجوز ذلك لو راجعها وبالله التوفيق

(باب ذكر الاختلاف فى الطلاق بالرجال)

قال أبو بكر رحمه الله اتفق السلف ومن بعدهم من فقهاء الامصار على ان الزوجين المملوكين خارجان من قوله تعالى (الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان) واتفقوا على ان الرق يوجب نقصان الطلاق فقال على وعبد الله الطلاق بالنساء يعنى ان المرأة ان كانت حرة فطلاقها ثلاث حرا كان زوجها أو عبدا وانها ان كانت امة فطلاقها اثنتان

حرا كان زوجها او عبدا وهو قول أبي حنيفة وابي يوسف وزفر ومحمد والثوري والحسن بن صالح وقال عثمان وزيد بن ثابت وابن عباس الطلاق بالرجال يعنون ان الزوج ان كان عبدا فطلاقه اثنتان سواء كانت الزوجة حرة أو امة وان كان حرا فطلاقه ثلاث حرة كانت الزوجة او امة وهو قول مالك والشافعي وقال ابن عمر أيهما رق نقص الطلاق برقه وهو قول عثمان البتي وقد روى هشيم عن منصور بن زاذان عن عطاء عن ابن عباس قال الامر الى المولى في الطلاق اذن له العبد أو لم يأذن ويتلو هذه الآية (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء) وروى هشام عن أبي الزبير عن أبي معبد مولى ابن عباس ان غلاما كان لابن عباس طلق امرأته تطليقتين فقال له ابن عباس ارجعها لا ام لك فانه ليس لك من الامر شيء فابى فقال هي لك فاتخذها فهذا يدل على انه رأى طلاقه واقعا ولولا ذلك لم يقل له ارجعها وقوله هي لك يدل على انها كانت امة وجائز ان يكون الغلام حرا لانهما اذا كانا مملوكين فلا خلاف ان رقهما ينقص الطلاق . وقد روى في ذلك حديث يدل على انه كان لا يرى طلاق العبد شيأ ويرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا زهير بن حرب قال حدثنا يحيي ابن سعيد قال حدثنا علي بن المبارك قال حدثنا يحيي بن أبي كثير ان عمر بن معتب اخبره ان اباحسن مولى بني نوفل اخبره انه استفتى ابن عباس في مملوك تحته مملوكة فطلقها تطليقتين ثم اعتقا بعد ذلك هل يصلح له أن يخطبها بعد ذلك قال نعم قضى بذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال أبو داود وقد سمعت احمد بن حنبل قال قال عبد الرزاق قال ابن المبارك لعمر من أبو حسن هذا لقد تحمل صخرة عظيمة قال أبو داود وابو حسن هذا روى عنه الزهري وكان من الفقهاء . قال أبو بكر وهذا الحديث يرده الاجماع لانه لا خلاف بين الصدر الاول ومن بعدهم من الفقهاء انهما اذا كانا مملوكين انها تحرم بالاثنتين ولا تحل له الا بعد زوج والذي يدل على ان الطلاق بالنساء حديث ابن عمر وعائشة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وقد تقدم ذكر سنده وقد استعملت الامة هذين الحديثين في نقصان العدة وان كان وروده من طريق الآحاد فصار في حيز التواتر لان ما تلقاه الناس بالقبول من اخبار الآحاد فهو عندنا في معنى المتواتر لما بيناه في مواضع ولم يفرق الشارع في قوله وعدتها حيضتان بين من كان زوجها حرا او عبدا فثبت بذلك اعتبار الطلاق بها دون الزوج . ودليل آخر وهو انه لما اتفق الجميع على ان الرق يوجب نقص الطلاق كما يوجب نقص

الحد ثم كان الاعتبار فى نقصان الحد برق من يقع به دون من يوقعه وجب أن يعتبر نقصان الطلاق برق من يقع به دون من يوقعه وهو المرأة ويدل عليه انه لا يملك تفريق الثلاث عليها على الوجه المسنون وان كان حرا اذا كانت الزوجة امة الا ترى انه اذا اراد تفريق الثلاث عليها فى اطهار متفرقة لم يمكنه ايقاع الثالثة بحال فلو كان مالكا للجميع لملك التفريق على الوجه المسنون كما لو كانت حرة وفى ذلك دليل على انه غير مالك للثلاث اذا كانت الزوجة امة والله اعلم

(ذكر الحجاج لايقاع الطلاق الثلاث معا)

قال أبو بكر قوله تعالى (الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان) الآية يدل على وقوع الثلاث معا مع كونه منهيا عنها وذلك لان قوله (الطلاق مرتان) قد ابان عن حكمه اذا اوقع اثنتين بان يقول انت طالق انت طالق فى طهر واحد وقد بينا ان ذلك خلاف السنة فاذا كان فى مضمون الآية الحكم بجواز وقوع الاثنتين على هذا الوجه دل ذلك على صحة وقوعهما لو اوقعهما معا لان احدا لم يفرق بينهما وفيها الدلالة عليه من وجه آخر وهو قوله تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فحكم بتحريمها عليه بالثالثة بعد الاثنتين ولم يفرق بين ايقاعهما فى طهر واحد او فى اطهار فوجب الحكم بايقاع الجميع على أى وجه اوقعه من مسنون او غير مسنون ومباح أو محظور * فان قيل قدمت بديا فى معنى الآية ان المراد بها بيان المندوب اليه والمامور به من الطلاق وايقاع الطلاق الثلاث معا خلاف المسنون عندك فكيف تحتج بها فى ايقاعها على غير الوجه المباح والآية لم تتضمنها على هذا الوجه . قيل له قد دلت الآية على هذه المعانى كلها من ايقاع الاثنتين والثلاث لغير السنة وان المندوب اليه والمسنون تفريقها فى الاطهار وليس يمتنع ان يكون مراد الآية جميع ذلك الا ترى انه لو قال طلقوا ثلاثا فى الاطهار وان طلقتم جميعا معا وقعن كان جائزا او اذا لم يتناف المعنيان واحتملتهما الآية وجب حملها عليهما فان قيل معنى هذه الآية محمول على ما بينه بقوله (فطلقوهن لعدتهن) وقد بين الشارع الطلاق للعدة وهو أن يطلقها فى ثلاثة اطهار ان اراد ايقاع الثلاث ومتى خالف ذلك لم يقع طلاقه . قيل له نستعمل الآيتين على ما تقتضيانه من احكامهما فنقول ان المندوب اليه المامور به هو الطلاق للعدة على ما بينه فى هذه الآية وان طلق لغير العدة وجمع الثلاث وقعن لما اقتضته الآية الاخرى وهى قوله تعالى

(الطلاق مرتان) وقوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد) اذ ليس فى قوله (فطلقوهن) نفى لما اقتضته هذه الآية الاخرى على ان فى فحوى الآية التى فيها ذكر الطلاق للعدة دلالة على وقوعها اذا طلق لغير العدة وهو قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن الى قوله تعالى (وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه) فلولا انه اذا طلق لغير العدة وقع ما كان ظالما لنفسه بايقاعه ولا كان ظالما لنفسه بطلاقه وفى هذه الآية دلالة على وقوعها اذا طلق لغير العدة ويدل عليه قوله تعالى فى نسق الخطاب (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) يعنى والله اعلم انه اذا اوقع الطلاق على ما امره الله كان له مخرجا مما اوقع ان لحقه ندم وهو الرجعة وعلى هذا المعنى تاوله ابن عباس حين قال للسائل الذى سأله وقد طلق ثلاثا ان الله يقول (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) وانك لم تتق الله فلم اجد لك مخرجا عصيت ربك وبانت منك امرأتك ولذلك قال على بن أبى طالب كرم الله وجهه لو ان الناس اصابوا حد الطلاق ماندم رجل طلق امرأته . فان قيل لما كان عاصيا فى ايقاع الثلاث معا لم يقع اذ ليس هو الطلاق المأمور به كما لو وكل رجل رجلا بان يطلق امرأته ثلاثا فى ثلاثة اطهار لم يقع اذا جمعهن فى طهر واحد * قيل له اما كونه عاصيا فى الطلاق فغير مانع صحة وقوعه لما دللنا عليه فيما سلف ومع ذلك فان الله جعل الظهار منكرا من القول وزورا وحكم مع ذلك بصحة وقوعه فكونه عاصيا لا يمنع لزوم حكمه والانسان عاص لله فى ردته عن الاسلام ولم يمنع عصيانه من لزوم حكمه وفراق امرأته وقد نهاه الله عن مراجعتها ضرارا بقوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) فلو راجعها وهو يريد ضرارها لثبت حكمها وصحت رجعته واما الفرق بينه وبين الوكيل فهو ان الوكيل انما يطلق لغيره وعنه يعبر وليس يطلق لنفسه ولا يملك مايوقعه ألا ترى انه لا يتعلق به شىء من حقوق الطلاق واحكامه فلما لم يكن مالكا لما يوقعه وانما يصح ايقاعه لغيره من جهة الامر اذ كانت احكامه تتعلق بالامر دونه لم يقع متى خالف الامر واما الزوج فهو مالك الطلاق وبه تتعلق احكامه وليس يوقع لغيره فوجب ان يقع من حيث كان مالكا للثلاث وارتكاب النهى فى طلاقه غير مانع وقوعه كما وصفنا فى الظهار والرجعة والردة وسائر مايكون به عاصيا الا ترى انه لو وطىء ام امرأته بشبهة حرمت عليه امرأته . وهذا المعنى الذى ذكرناه من حكم الزوج فى ملكه للثلاث من الوجوه التى ذكرنا يدل على انه اذا اوقعهن معا وقع اذ هو موقع لما ملك ويدل عليه من جهة السنة حديث ابن عمر الذى ذكرنا سنده حين قال ارأيت لو طلقتها ثلاثا اكان لى ان

اراجعها فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا كانت تبين ويكون معصية وحدثنا محمد ابن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سليمان بن داود قال حدثنا جرير بن حازم عن الزبير بن سعيد عن عبد الله بن علي بن يزيد بن ركانة عن أبيه عن جده انه طلق امرأته البتة فأتى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ما اردت بالبتة قال واحدة قال الله قال الله قال هو على ما اردت فلو لم تقع الثلاث اذا ارادها لما استحلفه بالله ما اراد الا واحدة وقد تقدم ذكر اقاويل السلف فيه وانه يقع وهو معصية فالكتاب والسنة واجماع السلف توجب ايقاع الثلاث معا وان كانت معصية * وذكر بشر بن الوليد عن أبي يوسف انه قال كان الحجاج بن ارطاة خشنا وكان يقول طلاق الثلاث ليس بشيء وقال محمد بن اسحاق الطلاق الثلاث ترد الى الواحدة واحتج بما رواه عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس قال طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته ثلاثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا فسأله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كيف طلقتها فقال طلقتها ثلاثا قال في مجلس واحد قال نعم قال فانما تلك واحدة فارجعها ان شئت قال فرجعها وبما روى أبو عاصم عن ابن جريج عن ابن طاوس عن ابيه ان ابا الصهباء قال لابن عباس ألم تعلم ان الثلاث كانت على عهد رسول الله ﷺ وابي بكر وصدرا من خلافة عمر ترد الى الواحدة قال نعم وقد قيل ان هذين الخبرين منكران وقد روى سعيد بن جبير ومالك ابن الحارث ومحمد بن اياس والنعمان بن أبي عياش كلهم عن ابن عباس فيمن طلق امرأته ثلاثا انه قد عصى ربه وبانت منه امرأته وقد روى حديث أبي الصهباء على غير هذا الوجه وهو أن ابن عباس قال كان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ وابي بكر وصدرا من خلافة عمر واحدة فقال عمر لو اجزناه عليهم وهذا معناه عندنا انهم انما كانوا يطلقون ثلاثا فاجازها عليهم وقد روى ابن وهب قال اخبرني عياش بن عبد الله الفهري عن ابن شهاب عن سهل بن سعد ان عويمرا العجلاني لما لاعن رسول الله ﷺ بينه وبين امرأته قال عويمر كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها فهي طالق ثلاثا فطلقها ثلاثا قبل أن يامره رسول الله ﷺ فانفذ رسول الله ﷺ ذلك عليه * وما قدمنا من دلالة الآية والسنة والاتفاق يوجب ايقاع الطلاق في الحيض وان كان معصية وزعم بعض الجهال ممن لا يعد خلافه انه لا يقع اذا طلق في الحيض واحتج بما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا احمد بن صالح قال حدثنا عبد الرزاق قال اخبرنا ابن جريج قال اخبرني أبو الزبير انه سمع عبد الرحمن بن ايمن مولى عروة يسأل ابن عمر وابو الزبير

يسمع فقال كيف ترى فى رجل طلق امرأته حائضا فقال طلق ابن عمر امرأته وهى حائض على عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر رسول الله ﷺ فقال ان عبد الله طلق وهى حائض فقال فردها على ولم يرها شيأ وقال اذا طهرت فليطلق او ليمسك ﴾ قيل له هذا غلط فقد رواه جماعة عن ابن عمر انه اعتد بتلك التطليقة من ذلك ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي قال حدثنا يزيد بن ابراهيم عن محمد بن سيرين قال حدثنا يونس بن جبير قال سألت عبد الله بن عمر قال قلت رجل طلق امرأته وهى حائض قال تعرف عبد الله بن عمر قلت نعم قال فانه طلق امرأته وهى حائض فاتى عمر النبي ﷺ فسأله فقال مره فليراجعها ثم ليطلقها فى قبل عدتها قال قلت فيعتد بها قال فمه أرأيت ان عجز واستحمق فهذا خبر ابن عمر فى هذا الحديث انه اعتد بتلك التطليقة ومع ذلك فقد روى فى سائر اخبار ابن عمر ان الشارع امره بان يراجعها ولو لم يكن الطلاق واقعا لما احتاج الى الرجعة وكانت لا تصح رجعته لانه لا يجوز ان يقال راجع امرأته ولم يطلقها اذ كانت الرجعة لا تكون الا بعد الطلاق ولو صح ما روى انه لم يره شيأ كان معناه انه لم يبنها منه بذلك الطلاق ولم تقع الزوجية * قوله تعالى (فامساك بمعروف او تسريح باحسان) قال ابو بكر لما كانت الفاء للتعقيب وقال (الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان) اقتضى ذلك كون الامساك المذكور بعد الطلاق وهذا الامساك انما هو الرجعة لانه ضد الطلاق وقد كان وقوع الطلاق موجبه التفرقة عند انقضاء العدة فسمى الله الرجعة امساكا لبقاء النكاح بها بعد مضى ثلاث حيض ورفع حكم البينونة المتعلقة بانقضاء العدة * وانما اباح له امساكا على وصف وهو ان يكون بمعروف وهو وقوعه على وجه يحسن ويجمل فلا يقصد به ضرارها على ما ذكره فى قوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) وانما اباح له الرجعة على هذه الشريطة ومتى ارجع بغير معروف كان عاصيا فالرجعة صحيحة بدلالة قوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) فلولا صحة الرجعة لما كان لنفسه ظالما بها وفى قوله تعالى (فامساك بمعروف) دلالة على وقوع الرجعة بالجماع لان الامساك على النكاح انما هو الجماع وتوابعه من اللمس والقبلة ونحوها والدليل عليه ان من يحرم عليه جماعها تحريما مؤبدا لا يصح له عقد النكاح عليها فدل ذلك على ان الامساك على النكاح مختص بالجماع فيكون بالجماع ممسكا لها وكذلك اللمس والقبلة للشهوة والنظر الى الفرج بشهوة اذ كانت صحة عقد النكاح مختصة باستباحة هذه الاشياء فتى فعل شيأ من ذلك كان ممسكا

لها

لها بعموم قوله تعالى (فامساك بمعروف) واما قوله (او تسريح باحسان) فقد قيل فيه وجهان احدهما ان المراد به الثالثة وروى عن النبي ﷺ حديث غير ثابت من طريق النقل ويرده الظاهر ايضا وهو ما حدثنا عبدالله بن اسحاق المروزى قال حدثنا الحسن ابن ابى الربيع الجرجانى قال اخبرنا عبدالرزاق قال اخبرنا الثورى عن اسماعيل بن سميع عن ابى رزين قال قال رجل يا رسول الله اسمع الله يقول (الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان) فاين الثالثة قال التسريح باحسان وقد روى عن جماعة من السلف منهم السدى والضحاك انه تركها حتى تنقضى عدتها وهذا التاويل اصح اذلم يكن الخبر المروى عن النبي ﷺ فى ذلك ثابتا وذلك من وجوه احدها ان سائر المواضع الذى ذكره الله فيها عقيب الطلاق الامساك والفراق فانما اراد به ترك الرجعة حتى تنقضى عدتها منه * قوله تعالى (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف) والمراد بالتسريح ترك الرجعة اذ معلوم انه لم يرد فامسكوهن بمعروف اوطلقوهن واحدة اخرى ومنه قوله تعالى (فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف اوفارقوهن بمعروف) ولم يرد به ايقاعا مستقبلا وانما اراد به تركها حتى تنقضى عدتها والجهة الاخرى ان الثالثة مذكورة فى نسق الخطاب فى قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فاذا كانت الثالثة مذكورة فى صدر هذا الخطاب مفيدة للبينونة الموجبة للتحريم الا بعد زوج وجب حمل قوله تعالى (او تسريح باحسان) على فائدة مجددة وهى وقوع البينونة بالاثنتين بعد انقضاء العدة وايضا لما كان معلوما ان المقصد فيه بيان عدد الطلاق الموجب للتحريم ونسخ ما كان جائزا من ايقاع الطلاق بلا عدد محصور فلو كان قوله تعالى (او تسريح باحسان) هو الثالثة لما ابان عن المقصد فى ايقاع التحريم بالثلاث اذلو اقتصر عليه لما دل على وقوع البينونة المحرمة لها الا بعد زوج وانما علم التحريم بقوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فوجب ان لا يكون قوله تعالى (او تسريح باحسان) هو الثالثة وايضا لو كان التسريح باحسان هو الثالثة لوجب ان يكون قوله تعالى (فان طلقها) عقيب ذلك هى الرابعة لان الفاء للتعقيب قد اقتضى طلاقا مستقبلا بعد ما تقدم ذكره فثبت بذلك ان قوله تعالى (او تسريح باحسان) هو تركها حتى تنقضى عدتها * قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) منتظم لمعان منها تحريمها على المطلق ثلاثا حتى تنكح زوجا غيره مفيد فى

شرط ارتفاع التحريم الواقع بالطلاق الثلاث العقد والوطء جميعا لان النكاح هو الوطء فى الحقيقة وذكر الزوج يفيد العقد وهذا من الايجاز والاقتصار على الكناية المفهمة المغنية عن التصريح وقد وردت عن النبى صلى الله عليه وسلم اخبار مستفيضة فى انها لا تحل للاول حتى يطاها الثانى منها حديث الزهرى عن عروة عن عائشة ان رفاعة القرظى طلق امرأته ثلاثا فتزوجت عبد الرحمن بن الزبير فجاءت الى النبى صلى الله عليه وسلم فقالت يا نبى الله انها كانت تحت رفاعة فطلقها آخر ثلاث تطليقات فتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير وانه يارسول الله ما معه الا مثل هدبة الثوب فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لعلك تريدين ان ترجعى الى رفاعة لا حتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك وروى ابن عمر وانس بن مالك عن النبى ﷺ مثله ولم يذكرا قصة امرأة رفاعة وهذه اخبار قد تلقاها الناس بالقبول واتفق الفقهاء على استعمالها فهى عندنا فى حيز التواتر ولا خلاف بين الفقهاء فى ذلك الا شىء يروى عن سعيد بن المسيب انه قال انها تحل للاول بنفس عقد النكاح دون الوطء ولم نعلم احدا تابعه عليه فهو شاذ ٭ وقوله تعالى (حتى تنكح زوجا غيره) غاية التحريم الموقع بالثلاث فاذا وطئها الزوج الثانى ارتفع ذلك التحريم الموقع وبقى التحريم من جهة انها تحت زوج كسائر النساء الاجنبيات فتى فارقها الثانى وانقضت عدتها حلت للاول وقوله تعالى (فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا) مرتب على ما اوجب من العدة على المدخول بها فى قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) وقوله تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله) ونحوها من الآى الحاظرة للنكاح فى العدة ٭ وقوله تعالى (فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا) نص على ذكر الطلاق ولا خلاف ان الحكم فى اباحتها للزوج الاول غير مقصور على الطلاق وان سائر الفرق الحادثة بينهما من نحو موت اوردة او تحريم بمنزلة الطلاق وان كان المذكور نفسه هو الطلاق وفيه الدلالة ايضا على جواز النكاح بغير ولى لانه اضاف التراجع اليهما من غير ذكر الولى ٭ وفيه احكام أخر نذكرها عند ذكرنا الاحكام الخلع بعد ذلك ولكنا قدمنا ذكر الثالثة لانه يتصل به فى المعنى بذكر الاثنتين وان تخللهما ذكر الخلع وبالله التوفيق

(باب الخلع)

قال الله تعالى (ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيأ الا ان يخافا ألا يقيما حدود

الله

الله) لحظر على الزوج بهذه الآية ان ياخذ منها شيئا مما اعطاها الا على الشريطة المذكورة وعقل بذلك انه غير جائز له اخذ ما لم يعطها وان كان المذكور هو ما اعطاها كما ان قوله تعالى (ولا تقل لهما اف) قد دل على حظر ما فوقه من ضرب او شتم وقوله تعالى (الا ان يخافا ألا يقيما حدود الله) قال طاوس يعنى فيما افترض على كل واحد منهما فى العشرة والصحبة وقال القاسم بن محمد مثل ذلك وقال الحسن هو ان تقول المرأة والله لا اغتسل لك من جنابة وقال اهل اللغة الا ان يخافا معناه الا ان يظنا وقال ابو محجن الثقفى انشده الفراء رحمه الله تعالى

اذا مت فادفنى الى جب كرمة * تروى عظامى بعد موتى عروقها
ولا تدفننى بالعراء فاننى * اخاف اذا مامت ان لا اذوقها

وقال آخر

اتانى كلام عن نصيب يقوله * وما خفت ياسلام انك عائبى

يعنى ما ظننت وهذا الخوف من ترك اقامة حدود الله على وجهين اما ان يكون احدهما سيء الخلق او جميعا فيفضى بهما ذلك الى ترك اقامة حدود الله فيما الزم كل واحد منهما من حقوق النكاح فى قوله تعالى (ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف) واما ان يكون احدهما مبغضا للآخر فيصعب عليه حسن العشرة والمجاملة فيؤديه ذلك الى مخالفة امر الله فى تقصيره فى الحقوق التى تلزمه وفيما الزم الزوج من اظهار الميل الى غيرها فى قوله تعالى (فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة) فاذا وقع احد هذين واشفقا من ترك اقامة حدود الله التى حدها لهما حل الخلع وروى جابر الجعفى عن عبد الله بن يحيى عن على كرم الله وجهه انه قال كلمات اذا قالتهن المرأة حل له ان ياخذ الفدية اذا قالت له لا اطيع لك امرا ولا ابر لك قسما ولا اغتسل لك من جنابة وقال المغيرة عن ابراهيم قال لا يحل للرجل ان ياخذ الفدية من امرأته الا ان تعصيه ولا تبر له قسما واذا فعلت ذلك وكان من قبلها حلت له الفدية وان ابى ان يقبل منها الفدية وابت ان تعطيه بعثا حكمين حكما من اهله وحكما من اهلها وذكر على بن ابى طلحة عن ابن عباس قال تركها اقامة حدود الله استخفافا بحق الزوج وسوء خلقها فتقول والله لا ابر لك قسما ولا اطا لك مضجعا ولا اطيع لك امرا فاذا فعلت ذلك فقد حل له منها الفدية ولا ياخذ اكثر مما اعطاها شيئا ويخلى سبيلها وان كانت الاساءة من قبلها ثم قال (فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيا مريا) يقول ان كان عن غير ضرار ولا خديعة فهو هنيء مريء كما قال الله تعالى *

وقد اختلف فى نسخ هذه الآية فروى حجاج عن عقبة بن ابى الصهباء قال سالت بكر ابن عبد الله عن رجل تريد منه امرأته الخلع قال لا يحل له ان ياخذ منها شيا قلت له يقول الله فى كتابه (فلا جناح عليهما فيما افتدت به) قال هذه نسخت بقوله (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيا) وروى ابو عاصم عن ابن جريج قال قلت لعطاء أرأيت اذا كانت له ظالمة مسيئة فدعاها الى الخلع أيحل له قال لا اما ان يرضى فيمسك واما ان يسرح * قال ابو بكر وهو قول شاذ يرده ظاهر الكتاب والسنة واتفاق السلف ومع ذلك فليس فى قوله (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج) الآية ما يوجب نسخ قوله تعالى (فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) لان كل واحدة منهما مقصورة الحكم على حال مذكورة فيها فانما حظر الخلع اذا كان النشوز من قبله واراد استبدال زوج مكان زوج غيرها واباحه اذا خافا ان لا يقيما حدود الله بان تكون مبغضة له او سيئة الخلق او كان هو سيء الخلق ولا يقصد مع ذلك الاضرار بها لكنهما يخافان ان لا يقيما حدود الله فى حسن العشرة وتوفية ما لزمهما الله من حقوق النكاح وهذه الحال غير تلك فليس فى احداهما ما يعترض به على الاخرى ولا يوجب نسخها ولا تخصيصها ايضا اذ كل واحدة مستعملة فيما وردت فيه وكذلك قوله تعالى (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن) اذا كان خطابا للازواج فانما حظر عليهم اخذ شيء من مالها اذا كان النشوز من قبله قاصدا للاضرار بها الا ان يأتى بفاحشة مبينة فقال ابن سيرين وابو قلابة يعنى ان يظهر منها على زنا وروى عن عطاء والزهرى وعمرو بن شعيب ان الخلع لا يحل الا من الناشز فليس فى شيء من هذه الآيات نسخ وجميعها مستعمل والله اعلم

(ذكر اختلاف السلف وسائر فقهاء الامصار فيما يحل أخذه بالخلع)

روى عن على رضى الله عنه أنه كره أن يأخذ منها أكثر مما اعطاها وهو قول سعيد بن المسيب والحسن وطاوس وسعيد بن جبير وروى عن عمر وعثمان وابن عمر وابن عباس ومجاهد وابراهيم والحسن رواية أخرى أنه جائز له أن يخلعها على أكثر مما أعطاها ولو بعقاصها وقال أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد اذا كان النشوز من قبلها حل له أن يأخذ منها ما أعطاها ولا يزداد وان كان النشوز من قبله لم يحل له أن يأخذ منها شيا فان فعل جاز فى القضاء وقال ابن شبرمة تجوز المبارأة اذا كانت من غير اضرار منه وان كانت

على

على اضرار منه لم تجز وقال ابن وهب عن مالك اذا علم أن زوجها أضربها وضيق عليها وانه ظالم لها قضى عليها الطلاق وردعليها مالها وذكر ابن القاسم عن مالك أنه جائز للرجل أن ياخذ منها فى الخلع أكثر مما أعطاها ويحل له وان كان النشوز من قبل الزوج حل له أن ياخذ ما اعطته على الخلع اذا رضيت بذلك ولم يكن فى ذلك ضرر منه لها وعن الليث نحو ذلك وقال الثورى اذا كان الخلع من قبلها فلا باس أن ياخذ منها شيا واذا كان من قبله فلا يحل له أن ياخذ منها شيا وقال الاوزاعى فى رجل خالع امرأته وهى مريضة ان كانت ناشزة كان فى ثلثها وان لم تكن ناشزة رد عليها وكانت له عليها الرجعة وان خالعها قبل أن يدخل بها على جميع ما أصدقها ولم يتبين منها نشوز انهما اذا اجتمعا على فسخ النكاح قبل أن يدخل بها فلا أرى بذلك باسا وقال الحسن بن حى اذا كانت الاساءة من قبله فليس له أن يخلعها بقليل ولا كثير واذا كانت الاساءة من قبلها والتعطيل لحقه كان له أن يخالعها على ما تراضيا عليه وكذلك قول عثمان البتى وقال الشافعى اذا كانت المرأة مانعة ما يجب عليها لزوجها حلت الفدية للزوج واذا حل له أن ياكل ما طابت به نفسا على غير فراق حل له أن ياكل ما طابت به نفسا وتاخذ الفراق به * قال أبو بكر قد أنزل الله تعالى فى الخلع آيات منها قوله تعالى (وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيا أتاخذونه بهتانا واثما مبينا) فهذا يمنع أخذ شيء منها اذا كان النشوز من قبله فلذلك قال أصحابنا لا يحل له أن ياخذ منها فى هذه الحال شيا * وقال تعالى فى آية أخرى (ولا يحل لكم أن تاخذوا مما آتيتموهن شيا الا أن يخافا ألا يقيما حدود الله) فاباح فى هذه الآية الاخذ عند خوفهما ترك اقامة حدود الله وذلك على ما قدمنا من بغض المرأة لزوجها وسوء خلقها أو كان ذلك منهما فيباح له أخذ ما أعطاها ولا يزداد والظاهر يقتضى جواز أخذ الجميع ولكن ما زاد مخصوص بالسنة * وقال تعالى فى آية أخرى (لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا أن ياتين بفاحشة مبينة) قيل فيه انه خطاب للزوج وحظر به أخذ شيء مما أعطاها الا أن تاتى بفاحشة مبينة قيل فيها انها هى الزنا وقيل فيها انها النشوز من قبلها وهذه نظير قوله تعالى (فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) وقال تعالى فى آية أخرى (وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها) وسنذكر حكمها فى مواضعها ان شاء الله تعالى * وذكر الله تعالى اباحة أخذ المهر فى غير هذه الآية الا انه لم يذكر حال الخلع فى قوله (وآتوا النساء

صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيا مريا) وقال (وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم الاأن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) وهذه الآيات كلها مستعملة على مقتضى أحكامها فقلنا اذا كان النشوز من قبله لم يحل له أخذ شيء منها بقوله تعالى (فلاتاخذوا منه شيا) وقوله تعالى (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن) واذا كان النشوز من قبلها أو خافا لسوء خلقها أو بعض كل واحد منهما لصاحبه أن لا يقيما جاز له أن ياخذ ما أعطاها لا يزداد وكذلك (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا أن ياتين بفاحشة مبينة) وقد قيل فيه الا أن تنشز فيجوز له عند ذلك أخذ ما أعطاها * وأما قوله تعالى (فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيا مريا) فهذا فى غير حال الخلع بل فى حال الرضا بترك المهر بطيبة من نفسها به وقول من قال انه لما جاز أخذ مالها بغير خلع فهو جائز فى الخلع خطا لان الله تعالى قد نص على الموضعين فى أحدهما بالحظر وهو قوله تعالى (وان أردتم استبدال زوج مكان زوج) وقوله تعالى (ولا يحل لكم أن تاخذوا مما آتيتموهن شيا الا أن يخافا ألا يقيما حدود الله) وفى الآخر بالاباحة وهو قوله تعالى (فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيا مريا) فقول القائل لما جاز أن ياخذ مالها بطيبة من نفسها من غير خلع جاز فى الخلع قول مخالف لنص الكتاب * وقد روى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى الخلع ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبى عن مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرة بنت عبد الرحمن بن سعد بن زرارة عن حبيبة بنت سهل الانصارية انها كانت تحت ثابت بن قيس بن الشماس وان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خرج الى الصبح فوجد حبيبة بنت سهل عند بابه فى الغلس فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من هذه قالت أنا حبيبة بنت سهل قال ما شانك قالت لا أنا ولا ثابت بن قيس لزوجها فلما جاءه ثابت بن قيس قال له هذه حبيبة بنت سهل فذكرت ما شاء الله أن تذكر فقالت حبيبة يا رسول الله كل ما أعطانى عندى فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لثابت خذ منها فاخذ منها وجلست فى اهلها وروى فيه الفاظ مختلفة فى بعضها خل سبيلها وفى بعضها فارقها * وانما قالوا انه لا يسعه ان يأخذ منها اكثر مما اعطاها لما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا عبد الله بن احمد بن حنبل قال حدثنا محمد بن يحيى بن ابى سمينة قال حدثنا الوليد بن مسلم عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس ان رجلا خاصم امرأته الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فقال النبى

ﷺ تردين اليه ما اخذت منه قالت نعم وزيادة فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اما الزيادة فلا * وقال اصحابنا لا يأخذ منه الزيادة لهذا الخبر/ وخصوا به ظاهر الآية وانما جاز تخصيص هذا الظاهر بخبر الواحد من قبل ان قوله تعالى (فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) لفظ محتمل لمعان والاجتهاد سائغ فيه وقد روى عن السلف فيه وجوه مختلفة وكذلك قوله تعالى (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة) محتمل لمعان على ما وصفنا فجاز تخصيصه بخبر الواحد وهو كقوله تعالى (أو لامستم النساء) وقوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن) لما كان محتملا للوجوه واختلف السلف في المراد به جاز قبول خبر الواحد في معناه المراد به . وانما قال اصحابنا اذا خلعها على اكثر مما اعطاها أو خلعها على مال والنشوز من قبله ان ذلك جائز في الحكم وان لم يسعه فيما بينه وبين الله تعالى من قبل انها اعطته بطيبة من نفسها غير مجبرة عليه وقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا يحل مال امرىء مسلم الا بطيبة من نفسه وايضا فان النهي لم يتعلق بمعنى في نفس العقد وانما تعلق بمعنى في غيره وهو انه لم يعطها مثل ما اخذ منها ولو كان قد اعطاها مثل ذلك لما كان ذلك مكروها فلما تعلق النهي بمعنى في غير العقد لم يمنع ذلك جواز العقد كالبيع عند اذان الجمعة وبيع حاضر لباد وتلقي الركبان ونحو ذلك وايضا لما جاز العتق على قليل المال وكثيره وكذلك الصلح عن دم العمد كان كذلك الطلاق وكذلك النكاح لما جاز على اكثر من مهر المثل وهو بدل البضع كذلك جاز ان تضمنه المرأة باكثر من مهر مثلها لانه بدل من البضع في الحالين . فان قيل لما كان الخلع فسخا لعقد النكاح لم يجز باكثر مما وقع عليه العقد كما لا يجوز الاقالة باكثر من الثمن . قيل له قولك ان الخلع فسخ للعقد خطا وانما هو طلاق مبتدأ كهو لو لم يشرط فيه بدل ومع ذلك فلا خلاف انه ليس بمنزلة الاقالة لانه لو خلعها على اقل مما اعطاها جاز بالاتفاق والاقالة غير جائزة باقل من الثمن ولا خلاف ايضا في جواز الخلع بغير شيء/ وقد اختلف السلف في الخلع دون السلطان فروى عن الحسن وابن سيرين ان الخلع لا يجوز الا عند السلطان وقال سعيد ابن جبير لا يكون الخلع حتى يعظها فان اتعظت والا هجرها فان اتعظت والا ضربها فان اتعظت والا ارتفعا الى السلطان فيبعث حكما من أهله وحكما من اهلها فيردان ما يسمعان الى السلطان فان رأى بعد ذلك ان يفرق فرق وان رأى ان يجمع جمع وروى عن علي وعمر وعثمان وابن عمر وشريح وطاوس والزهري في آخرين ان الخلع جائز دون السلطان

وروى سعيد عن قتادة قال كان زياد أول من رد الخلع دون السلطان . ولا خلاف بين فقهاء الامصار فى جوازه دون السلطان وكتاب الله يوجب جوازه وهو قوله تعالى (ولا جناح عليهما فيما افتدت به) وقال تعالى (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة) فاباح الاخذ منها بتراضيهما من غير سلطان وقول النبي ﷺ لامرأة ثابت بن قيس أتردين عليه حديقته فقالت نعم فقال للزوج خذها وفارقها يدل على ذلك ايضا لانه لو كان الخلع الى السلطان شاء الزوجان او ابيا اذا علم انهما لا يقيمان حدود الله لم يسئلهما النبي ﷺ عن ذلك ولا خاطب الزوج بقوله اخلعها بل كان يخلعها منه ويرد عليه حديقته وان ابيا أو واحد منهما كما لما كانت فرقة المتلاعنين الى الحاكم لم يقل للملاعن خل سبيلها بل فرق بينهما كما روى سهل بن سعد ان النبي ﷺ فرق بين المتلاعنين كما قال فى حديث آخر لا سبيل لك عليها ولم يرجع ذلك الى الزوج فثبت بذلك جواز الخلع دون السلطان ويدل عليه ايضا قوله صلى الله عليه وسلم لا يحل مال امرء الا بطيبة من نفسه / وقد اختلف فى الخلع هل هو طلاق أم ليس بطلاق فروى عن عمر وعبد الله وعثمان والحسن وابى سلمة وشريح وابراهيم والشعبى ومكحول ان الخلع تطليقة بائنة وهو قول فقهاء الامصار لا خلاف بينهم فيه وروى عن ابن عباس انه ليس بطلاق حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا على بن محمد قال حدثنا أبو الوليد قال حدثنا شعبة قال اخبرنى عبد الملك بن ميسرة قال سال رجل طاوسا عن الخلع فقال ليس بشىء فقلت لا تزال تحدثنا بشىء لا نعرفه فقال والله لقد جمع ابن عباس بين امرأة وزوجها بعد تطليقتين وخلع ويقال هذا مما أخطا فيه طاوس وكان كثير الخطا مع جلالته وفضله وصلاحه يروى أشياء منكرة منها انه روى عن ابن عباس انه قال من طلق ثلاثا كانت واحدة وقد روى من غير وجه عن ابن عباس ان من طلق امرأته عدد النجوم بانت منه بثلاث قالوا وكان ايوب يتعجب من كثرة خطا طاوس وذكر ابن أبى نجيح عن طاوس انه قال الخلع ليس بطلاق قال فانكره عليه أهل مكة فجمع ناسا منهم واعتذر اليهم وقال انما سمعت ابن عباس يقول ذلك . وقد حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا احمد بن الحسن بن عبد الجبار قال حدثنا أبو همام قال حدثنا الوليد عن أبى سعيد روح ابن جناح قال سمعت زمعة بن أبى عبد الرحمن قال سمعت سعيد بن المسيب يقول جعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الخلع تطليقة ويدل على انه طلاق قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لثابت بن قيس حين نشزت عليه امرأته خل سبيلها وفى بعض الالفاظ فارقها

بعد

بعد ماقال للمرأة ردى عليه حديقته فقالت قدفعلت ومعلوم ان من قال لامرأته قد
فارقتك او قد خليت سبيلك ونيته الفرقة انه يكون طلاقا فدل ذلك على ان خلعه اياها
بامر الشارع كان طلاقا وايضاً لاخلاف انه لوقال لهاقد طلقتك على مال او قد جعلت
امرك اليك بمال كان طلاقا وكذلك لو قال لهاقد خلعتك بغير مال يريد به الفرقة كان
طلاقا كذلك اذا خلعها بمال . فان قيل اذاقال بلفظ الخلع كان بمنزلة الاقالة فى البيع
فتكون فسخا لا بيعامبتدأ * قيل له لاخلاف فى جواز الخلع بغير مال وعلى اقل من
المهر والاقالة لاتجوز الابالثمن الذى كان فى العقد ولوكان الخلع فسخا كالاقالة لماجاز
الا بالمهر الذى تزوجها عليه وفى اتفاق الجميع على جوازه بغير مال وباقل من المهر دلالة
على انه طلاق بمال وانه ليس بفسخ وانه لافرق بينه وبين قوله قد طلقتك على هذا المال
. ومما يحتج به من يقول انه ليس بطلاق ان الله تعالى لماقال (الطلاق مرتان فامساك
بمعروف أو تسريح باحسان) ثم عقب ذلك بقوله تعالى (ولايحل لكم أن تاخذوا مما
آتيتموهن شيأ) الى ان قال فى نسق التلاوة (فان طلقها فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره) فاثبت الثالثة بعد الخلع دل ذلك على ان الخلع ليس بطلاق اذلو كان طلاقا لكانت هذه
رابعة لانه ذكر الخلع بعد التطليقتين ثم ذكر الثالثة بعد الخلع وهذا ليس عندنا على هذا
التقدير وذلك لان قوله تعالى (الطلاق مرتان) افادحكم الاثنتين اذا اوقعهما على غير
وجه الخلع واثبت معهما الرجعة بقوله تعالى (فامساك بمعروف) ثم ذكر حكمهما اذا كانتا
على وجه الخلع وابان عن موضع الحظر والاباحة فيهما والحال التى يجوز فيها اخذ المال
اولا يجوز ثم عطف على ذلك قوله تعالى (فان طلقها فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره) فعاد ذلك الى الاثنتين المقدم ذكرهما على وجه الخلع تارة وعلى غير وجه الخلع
اخرى فاذا ليس فيه دلالة على ان الخلع بعد الاثنتين ثم الرابعة بعد الخلع * وهذا مما
يستدل به على ان المختلعة يلحقها الطلاق لانه لما اتفق فقهاء الامصار على ان تقدير الآية
وترتيب احكامها على ماوصفنا وحصلت الثالثة بعد الخلع وحكم الله بصحة وقوعها
وحرمتها عليه ابدا الا بعد زوج فدل ذلك على ان المختلعة يلحقها الطلاق مادامت فى
العدة * ويدل على ان الثالثة بعد الخلع قوله تعالى فى نسق التلاوة (فان طلقها فلاجناح
عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله) عطفا على ماتقدم ذكره وقوله تعالى (ولا
يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيأ الا ان يخافا ألا يقيما حدود الله) فاباح لهما
التراجع بعد التطليقة الثالثة بشريطة زوال ماكانا عليه من الخوف لترك اقامة حدود

الله لانه جائز ان يندما بعد الفرقة ويحب كل واحد منهما ان يعود الى الالفة فدل ذلك على ان هذه الثالثة مذكورة بعد الخلع * وقوله تعالى (ان ظنا ان يقيما حدود الله) يدل على جواز الاجتهاد في احكام الحوادث لانه علق الاباحة بالظن * فان قيل قوله تعالى (فلا تحل له من بعد) عائد على قوله (الطلاق مرتان) دون الفدية المذكورة بعدها * قيل له هذا يفسد من وجوه احدها ان قوله (ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيأ) خطاب مبتدأ بعد ذكر الاثنتين غير مرتب عليهما لانه معطوف عليه بالواو واذا كان كذلك ثم قال عقيب ذكر الفدية (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) وجب ان يكون مرتبا على الفدية لان الفاء للتعقيب وغير جائز ترتيبه على الاثنتين المبدوء بذكرها وترك عطفه على ما يليه الا بدلالة تقتضي ذلك وتوجبه كما تقول في الاستثناء بلفظ التخصيص انه عائد على ما يليه ولا يرد ما تقدمه الا بدلالة ألا ترى الى قوله تعالى (وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم التي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم) ان شرط الدخول عائد على الربائب دون امهات النساء اذ كان العطف بالفاء يليهن دون امهات النساء مع ان هذا اقرب مما ذكرت من عطف قوله تعالى (فان طلقها) على قوله تعالى (الطلاق مرتان) دون ما يليه في الفدية لانك لا تجعله عطفا على ما يليه من الفدية وتجعله عطفا على ما تقدم دون ما توسط بينهما من ذكر الفدية وايضا فانا نجعله عطفا على جميع ما تقدم من الفدية ومما تقدمها من التطليقتين على غير وجه الفدية فيكون منتظما لفائدتين احداهما جواز طلاقها بعد الخلع بتطليقتين والاخرى بعد التطليقتين اذا اوقعهما على غير وجه الفدية والله اعلم

(باب المضارة في الرجعة)

قال الله تعالى (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف) * قال ابو بكر المراد بقوله (فبلغن اجلهن) مقاربة البلوغ والاشراف عليه لا حقيقته لان الاجل المذكور هو العدة وبلوغه هو انقضاؤها ولا رجعة بعد انقضاء العدة وقد عبر عن العدة بالاجل في مواضع منها قوله تعالى (فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف) ومعناه معنى ما ذكر في هذه الآية وقال تعالى (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) وقال (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن) وقال (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله) فكان

المراد بالآجال المذكورة في هذه الآي هي العدد ولما ذكره الله تعالى في قوله (فاذا بلغن اجلهن) والمراد مقاربته دون انقضائه ونظائره كثيرة في القرآن واللغة قال الله تعالى (اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) ومعناه اذا اردتم الطلاق وقاربتم ان تطلقوا فطلقوا للعدة وقال تعالى (فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) معناه اذا اردت قراءته وقال (واذا قلتم فاعدلوا) وليس المراد العدل بعد القول ولكن قبله يعزم على ان لا يقول الا عدلا فعلى هذا ذكر بلوغ الاجل واراد به مقاربته دون وجود نهايته وانما ذكر مقاربته البلوغ عند الامر بالامساك بالمعروف وان كان عليه ذلك في سائر احوال بقاء النكاح لانه قرن اليه التسريح وهو انقضاء العدة وجمعهما في الامر والتسريح انما له حال واحد ليس بدوم فخص حال بلوغ الاجل بذلك لينتظم المعروف الامرين جميعا * وقوله تعالى (فامسكوهن بمعروف) المراد به المراجعة قبل انقضاء العدة وروى ذلك عن ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة * وقوله تعالى (او سرحوهن بمعروف) معناه تركها حتى تنقضي عدتها * واباح الامساك بالمعروف وهو القيام بما يجب لها من حق على ما تقدم من بيانه واباح التسريح ايضا على وجه يكون معروفا بان لا يقصد مضارتها بتطويل العدة عليها بالمراجعة وقد بينه عقيب ذلك بقوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرارا) ويجوز ان يكون من الفراق بالمعروف ان يمتعها عند الفرقة * ومن الناس من يحتج بهذه الآية وبقوله (فامساك بمعروف او تسريح باحسان) في ايجاب الفرقة بين المعسر العاجز عن النفقة وبين امرأته لان الله تعالى انما خيره بين احد شيئين اما امساك بمعروف او تسريح باحسان وترك الانفاق ليس بمعروف فمتى عجز عنه تعين عليه التسريح فيفرق الحاكم بينهما * قال ابو بكر رحمه الله وهذا جهل من قائله والمحتج به لان العاجز عن نفقة امرأته يمسكها بمعروف اذ لم يكلف الانفاق في هذا الحال قال الله تعالى (ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسرا) فغير جائز ان يقال ان المعسر غير ممسك بالمعروف اذ كان ترك الامساك بمعروف ذما والعاجز غير مذموم بترك الانفاق ولو كان العاجز عن النفقة غير ممسك بمعروف لوجب ان يكون اصحاب الصفة وفقراء الصحابة الذين عجزوا عن النفقة على انفسهم فضلا عن نسائهم غير ممسكين بمعروف وايضا فقد علمنا ان القادر على الانفاق الممتنع منه غير ممسك بمعروف ولا خلاف انه لا يستحق التفريق فكيف يجوز ان يستدل بالآية على وجوب التفريق على العاجز دون القادر

والعاجز ممسك بمعروف والقادر غير ممسك وهذا خلف من القول قوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) روى عن مسروق والحسن ومجاهد وقتادة وابراهيم هو تطويل العدة عليها بالمراجعة اذا قاربت انقضاء عدتها ثم يطلقها حتى تستأنف العدة فاذا قاربت انقضاء العدة راجعها فامر الله بامساكها بمعروف ونهاه عن مضارتها بتطويل العدة عليها في قوله تعالى (ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) دل على وقوع الرجعة وان قصد بها مضارتها لولا ذلك ما كان ظالما لنفسه اذلم يثبت حكمها وصارت رجعته لغوا لاحكم لها وقوله تعالى (ولا تتخذوا آيات الله هزوا) روى عن عمرو عن الحسن عن ابى الدرداء قال كان الرجل يطلق امرأته ثم يرجع فيقول كنت لاعبا فانزل الله تعالى (ولا تتخذوا آيات الله هزوا) فقال رسول الله ﷺ من طلق أو حرر او نكح فقال كنت لاعبا فهو جاد فاخبر ابو الدرداء ان ذلك تأويل الآية وانها نزلت فيه فدل ذلك على ان لعب الطلاق وجده سواء وكذلك الرجعة لانه ذكر عقيب الامساك او التسريح فهو عائد عليهما وقد اكده رسول الله ﷺ لما بينه وروى عبد الرحمن بن حبيب عن عطاء عن ابن ماهك عن ابى هريرة ان النبي ﷺ قال ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والنكاح والرجعة وروى سعيد بن المسيب عن عمر قال اربع واجبات على كل من تكلم بهن العتاق والطلاق والنكاح والنذر وروى جابر عن عبد الله بن لحى عن على انه قال ثلاث لايلعب بهن الطلاق والنكاح والصدقة وروى القاسم بن عبد الرحمن عن عبد الله قال اذا تكلمت بالنكاح فان النكاح جده ولعبه سواء كان جد الطلاق ولعبه سواء وروى ذلك عن جماعة من التابعين ولا نعلم فيه خلافا بين فقهاء الامصار وهذا اصل فى ايقاع طلاق المكره لانه لما استوى حكم الجاد والهازل فيه وكانا انما يفترقان مع قصدهما الى القول من جهة وجود ارادة احدهما لايقاع حكم مالفظ به والآخر غير مريد الايقاع حكمه لم يكن للنية تأثير فى دفعه وكان المكره قاصدا الى القول غير مريد لحكمه لم يكن لفقد نية الايقاع تاثير فى دفعه فدل ذلك على ان شرط وقوعه وجود لفظ الايقاع من مكلف والله اعلم

(باب النكاح بغير ولى)

قال الله تعالى (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن الآية قوله تعالى (فبلغن اجلهن) المراد حقيقة البلوغ بانقضاء العدة والعضل يعتوره

معنيان احدهما المنع والآخر الضيق يقال عضل الفضاء بالجيش اذا ضاق بهم والامر المعضل هو الممتنع وداء عضال ممتنع وفي التضييق يقال عضلت عليهم الامر اذا ضيقت وعضلت المرأة بولدها اذا عسر ولادها واعضلت والمعنيان متقاربان لان الامر الممتنع يضيق فعله وزواله والضيق ممتنع ايضا وروى ان الشعبي سئل عن مسئلة صعبة فقال زباء ذات وبر لا تنساب ولا تنقاد ولو نزلت باصحاب محمد لاعضلت بهم وقوله تعالى (ولا تعضلوهن) معناه لا تمنعوهن او لا تضيقوا عليهن في التزويج وقد دلت هذه الآية من وجوه على جواز النكاح اذا عقدت على نفسها بغير ولي ولا اذن وليها احدها اضافة العقد اليها من غير شرط اذن الولي والثاني نهيه عن العضل اذا تراضى الزوجان فان قيل لولا ان الولي يملك منعها عن النكاح لما نهاه عنه كما لا ينهى الاجنبي الذي لا ولاية له عنه قيل له هذا غلط لان النهي يمنع ان يكون له حق فيما نهى عنه فكيف يستدل به على اثبات الحق وايضا فان الولي يمكنه ان يمنعها من الخروج والمراسلة في عقد النكاح فجائز ان يكون النهي عن العضل منصرفا الى هذا الضرب من المنع لانها في الاغلب تكون في يد الولي بحيث يمكنه منعها من ذلك ووجه آخر من دلالة الآية على ما ذكرنا وهو انه لما كان الولي منهيا عن العضل اذا زوجت هي نفسها من كفو فلا حق له في ذلك كما لو نهى عن الربا والعقود الفاسدة لم يكن له حق فيما قد نهى عنه فلم يكن له فسخه واذا اختصموا الى الحاكم فلو منع الحاكم من مثل هذا العقد كان ظالما مانعا لما هو محظور عليه منعه فيبطل حقه ايضا في الفسخ فيبقى العقد لا حق لاحد في فسخه فينفذ ويجوز فان قيل انما نهى الله سبحانه الولي عن العضل اذا تراضوا بينهم بالمعروف فدل ذلك على انه ليس بمعروف اذا عقده غير الولي قيل له قد علمنا ان المعروف مهما كان من شيء فغير جائز ان يكون عقد الولي وذلك لان في نص الآية جواز عقدها ونهي الولي عن منعها فغير جائز ان يكون معنى المعروف ان لا يجوز عقدها لما فيه من نفي موجب الآية وذلك لا يكون الا على وجه النسخ ومعلوم امتناع جوار الناسخ والمنسوخ في خطاب لان النسخ لا يجوز الا بعد استقرار الحكم والتمكن من الفعل فثبت بذلك ان المعروف المشروط في تراضيهما ليس هو الولي وايضا فان الباء تصحب الابدال فانما انصرف ذلك الى مقدار المهر وهو ان يكون مهر مثلها لا نقص فيه ولذلك قال ابو حنيفة انها اذا نقصت من مهر المثل فللاولياء ان يفرقوا بينهما ونظير هذه الآية في جواز النكاح بغير ولي قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره

فان طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا) قدحوى الدلالة من وجهين على ماذكرنا أحدهما اضافته عقد النكاح اليها فى قوله (حتى تنكح زوجا غيره) والثانى (فلا جناح عليهما أن يتراجعا) فنسب التراجع اليهما من غير ذكر الولى * ومن دلائل القرآن على ذلك قوله تعالى (فاذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف) فجاز فعلها فى نفسها من غير شرط الولى وفى اثبات شرط الولى فى صحة العقد نفى لموجب الآية * فان قيل انما أراد بذلك اختيار الازواج وان لا يجوز العقد عليها الا باذنها * قيل له هذا غلط من وجهين أحدهما عموم اللفظ فى اختيار الازواج وفى غيره والثانى أن اختيار الازواج لا يحصل لها به فعل فى نفسها وانما يحصل ذلك بالعقد الذى يتعلق به أحكام النكاح وأيضا فقد ذكر الاختيار مع العقد بقوله (اذا تراضوا بينهم بالمعروف)

(ذكر الاختلاف فى ذلك)

اختلف الفقهاء فى عقد المرأة على نفسها بغير ولى فقال ابو حنيفة لها أن تزوج نفسها كفوا وتستوفى المهر ولا اعتراض للولى عليها وهو قول زفر وان زوجت نفسها غير كفو فالنكاح جائز ايضا وللاولياء ان يفرقوا بينهما وروى عن عائشة انها زوجت حفصة بنت عبد الرحمن بن ابى بكر من المنذر بن الزبير وعبد الرحمن غائب فهذا يدل على ان من مذهبها جواز النكاح بغير ولى وهو قول محمد بن سيرين والشعبي والزهرى وقتادة وقال ابو يوسف لا يجوز النكاح بغير ولى فان سلم الولى جاز وان ابى ان يسلم والزوج كفوا اجازه القاضى وانما يتم النكاح عنده حين يجيزه القاضى وهو قول محمد وقد روى عن ابى يوسف غير ذلك والمشهور عنه ماذكرناه وقال الاوزاعى اذا ولت امرها رجلا فزوجها كفوا فالنكاح جائز وليس للولى ان يفرق بينهما وقال ابن ابى ليلى والثورى والحسن بن صالح والشافعى لا نكاح الا بولى وقال ابن شبرمة لا يجوز النكاح وليس الوالدة بولى ولا ان تجعل المرأة وليها رجلا الا قاض من قضاة المسلمين وقال ابن القاسم عن مالك اذا كانت امرأة معتقة او مسكينة او دنية لا خطر لها فلا بأس ان تستخلف رجلا يزوجها ويجوز وقال مالك وكل امرأة لها مال وغنى وقدر فان تلك لا ينبغى ان يزوجها الا الاولياء او السلطان قال واجاز مالك للرجل ان يزوج المرأة وهو من فخذها وان كان غيره اقرب منه اليها وقال الليث فى المرأة تزوج بغير ولى ان غيره احسن منه يرفع امرها الى السلطان فان كان كفوا اجازه ولم يفسخه وذلك فى

الثيب وقال فى السوداء تزوج بغير ولى انه جائز قال والبكر اذا زوجها غير ولى والولى قريب حاضر فهذا الذى امره الى الولى يفسخه له السلطان ان رأى لذلك وجها والولى من قبل هذا اولى من الذى انكحها ✱ قال ابو بكر وجميع ما قدمنا من دلائل الآى الموجبة لجواز عقدها تقتضى بصحة قول أبى حنيفة فى هذه المسئلة ✱ ومن جهة السنة حديث ابن عباس حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا الحسن بن على قال حدثنا عبد الرزاق قال حدثنا معمر عن صالح بن كيسان عن نافع بن جبير بن مطعم عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ليس للولى مع الثيب أمر قال أبو داود وحدثنا أحمد بن يونس وعبد الله بن مسلمة قالا حدثنا مالك عن عبد الله بن الفضل عن نافع بن جبير عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الايم أحق بنفسها من وليها فقوله ليس للولى مع الثيب أمر يسقط اعتبار الولى فى العقد وقوله الايم أحق بنفسها من وليها يمنع أن يكون له حق فى منعها العقد على نفسها كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الجار أحق بصقبه وقوله لام الصغير أنت أحق به مالم تنكحى فنفى بذلك كله أن يكون له معها حق ويدل عليه حديث الزهرى عن سهل بن سعد فى المرأة التى وهبت نفسها للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ﷺ مالى فى النساء من أرب فقام رجل فسأله أن يزوجها فزوجها ولم يسأل ألها ولى أم لا ولم يشترط الولى فى جواز عقدها وخطب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم أم سلمة فقالت ما أحد من أوليائى شاهد فقال لها النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ما أحد من أوليائك شاهد ولا غائب يكرهنى فقالت لابنها وهو غلام صغير قم فزوج أمك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فتزوجها صلى الله عليه وسلم بغير ولى ✱ فان قيل لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كان وليها وولى المرأة التى وهبت نفسها له لقوله تعالى (النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم) قيل له هو أولى بهم فيما يلزمهم من أتباعه وطاعته فيما يأمرهم به فاما أن يتصرف عليهم فى أنفسهم وأموالهم فلا ألا ترى انه لم يقل لها حين قالت له ليس أحد من أوليائى شاهد وما عليك من أوليائك وأنا أولى بك منهم بل قال ما أحد منهم يكرهنى وفى هذا دلالة على انه لم يكن وليا لهن فى النكاح ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على جواز نكاح الرجل اذا كان جائز التصرف فى ماله كذلك المرأة لما كانت جائزة التصرف فى مالها وجب جواز عقد نكاحها والدليل على أن العلة فى جواز نكاح الرجل ما وصفنا ان الرجل اذا كان مجنونا غير جائز التصرف فى ماله لم يجز نكاحه فدل على صحة ما وصفنا ✱ واحتج من خالف فى ذلك بحديث

شريك عن سماك عن أبي أخي معقل بن يسار عن معقل أن أخت معقل كانت تحت رجل فطلقها ثم أراد أن يراجعها فأبى عليها معقل فنزلت هذه الآية (فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن) وقد روي عن الحسن أيضا هذه القصة وان الآية نزلت فيها وانه صلى الله تعالى عليه وسلم دعا معقلا وأمره بتزويجها وهذا الحديث غير ثابت على مذهب اهل النقل لما في سنده من الرجل المجهول الذي روى عنه سماك وحديث الحسن مرسل ولو ثبت لم ينف دلالة الآية على جواز عقدها من قبل أن معقلا فعل ذلك فنهاه الله عنه فبطل حقه في العضل فظاهر الآية يقتضي أن يكون ذلك خطابا للازواج لانه قال (واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن) فقوله تعالى (فلا تعضلوهن) انما هو خطاب لمن طلق واذا كان كذلك كان معناه عضلها عن الازواج بتطويل العدة عليها كما قال (ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) وجائز أن يكون قوله تعالى (ولا تعضلوهن) خطابا للاولياء وللازواج ولسائر الناس والعموم يقتضي ذلك واحتجوا أيضا بما روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل وبما روى من قوله لا نكاح الا بولي وبحديث أبي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها فان الزانية هي التي تزوج نفسها فاما الحديث الاول فغير ثابت وقد بينا علله في شرح الطحاوي وقد روي في بعض الالفاظ أيما امرأة تزوجت بغير اذن مواليها وهذا عندنا على الامة تزوج نفسها بغير اذن مولاها وقوله لا نكاح الا بولي لا يعترض على موضع الخلاف لان هذا عندنا نكاح بولي لان المرأة ولي نفسها كما ان الرجل ولي نفسه لان الولي هو الذي يستحق الولاية على من يلي عليه والمرأة تستحق الولاية والتصرف على نفسها في مالها فكذلك في بعضها وأما حديث أبي هريرة فمحمول على وجه الكراهة لحضور المرأة مجلس الاملاك لانه مأمور باعلان النكاح ولذلك يجمع له الناس فكره للمرأة حضور ذلك المجمع وقد ذكر ان قوله الزانية هي التي تنكح نفسها من قول أبي هريرة وقد روي في حديث آخر عن أبي هريرة هذا الحديث وذكر فيه ان اباهريرة قال كان يقال الزانية هي التي تنكح نفسها وعلى ان هذا اللفظ خطأ باجماع المسلمين لان تزويجها نفسها ليس بزنا عند احد من المسلمين والوطء غير مذكور فيه فان حمله على انها زوجت نفسها ووطئها الزوج فهذا ايضاً لا خلاف فيه انه ليس بزنا لان من لا يجيزه انما يجعله نكاحا فاسدا يوجب المهر والعدة ويثبت به النسب اذا وطئ وقد استقصينا الكلام في هذه المسئلة في شرح الطحاوي

. وقوله عز وجل (ذلكم ازكى لكم واطهر) يعنى اذالم تعضلوهن لان العضل ربما ادى الى ارتكاب المحظور منهما على غير وجه العقد وهو معنى قول النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اذا اتاكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه الا تفعلوه تكن فتنة فى الارض وفساد كبير وحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان قال حدثنا معلى قال حدثنا حاتم بن اسماعيل قال سمعت عبدالله بن هرمز قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فانكحوه الا تفعلوا تكن فتنة فى الارض وفساد عريض

﴿ باب الرضاع ﴾

قال الله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين) الآية قال أبو بكر ظاهره الخبر ولكنه معلوم من مفهوم الخطاب انه لم يرد به الخبر لانه لو كان خبرا لوجد مخبره فلما كان فى الوالدات من لا يرضع علم انه لم يرد به الخبر ولا خلاف ايضاً فى انه لم يرد به الخبر واذا لم يكن المراد حقيقة اللفظ الذى هو الخبر لم يخل من ان يكون المراد ايجاب الرضاع على الام وامرها به اذ قد يرد الامر فى صيغة الخبر كقوله (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) وان يريد به اثبات حق الرضاع للام وان أبى الاب أو تقدير ما يلزم الاب من نفقة الرضاع فلما قال فى آية اخرى (فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن) وقال تعالى (وان تعاسرتم فسترضع له اخرى) دل ذلك على انه ليس المراد الرضاع شاءت الام اوابت وانها مخيرة فى ان ترضع اولا ترضع فلم يبق الا الوجهان الآخران وهو ان الاب اذا ابى استرضاع الام اجبر عليه وان اكثر ما يلزمه فى نفقة الرضاع للحولين فان أبى ان ينفق نفقة الرضاع اكثر منهما لم يجبر عليه ثم لا يخلو بعد ذلك قوله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن) من ان يكون عموما فى سائر الامهات مطلقات كن أو غير مطلقات او ان يكون معطوفا على ما تقدم ذكره من المطلقات مقصور الحكم عليهن فان كان المراد سائر الامهات المطلقات منهن والمزوجات فان النفقة الواجبة للمزوجات منهن هى نفقة الزوجية وكسوتها لا للرضاع لانها لا تستحق نفقة الرضاع مع بقاء الزوجية فتجتمع لها نفقتان احداهما للزوجية والاخرى للرضاع وان كانت مطلقة فنفقة الرضاع ايضا مستحقة بظاهر الآية لانه اوجبها بالرضاع وليست فى هذه الحال زوجة ولا معتدة منه لانه يكون معطوفا على قوله تعالى (واذا

طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن) فتكون منقضية العدة بوضع الحمل وتكون النفقة المستحقة اجرة الرضاع وجائز أن يكون طلقها بعد الولادة فتكون عليها العدة بالحيض وقد اختلفت الرواية عن اصحابنا في وجوب نفقة الرضاع ونفقة العدة معا ففي احدى الروايتين انها تستحقهما معا وفي الاخرى انها لا تستحق للرضاع شيأ مع نفقة العدة فقد حوت الآية الدلالة على معنيين احدهما ان الام احق برضاع ولدها في الحولين وانه ليس للاب ان يسترضع له غيرها اذا رضيت بان ترضعه والثاني ان الذي يلزم الاب في نفقة الرضاع انما هو سنتان وفي الآية دلالة على ان الاب لا يشارك في نفقة الرضاع لان الله تعالى اوجب هذه النفقة على الاب للام وهما جميعا وارثان ثم جعل الاب اولى بالزام ذلك من الام مع اشتراكهما في الميراث فصار ذلك اصلا في اختصاص الاب بالزام النفقة دون غيره كذلك حكمه في سائر ما يلزمه من نفقة الاولاد الصغار والكبار الزمنى يختص هو بايجابه عليه دون مشاركة غيره فيه لدلالة الآية عليه . وقوله تعالى (رزقهن وكسوتهن بالمعروف) يقتضي وجوب النفقة والكسوة لها في حال الزوجية لشمول الآية لسائر الوالدات من الزوجات والمطلقات . وقوله تعالى (بالمعروف) يدل على ان الواجب من النفقة والكسوة هو على قدر حال الرجل في اعساره ويساره اذ ليس من المعروف الزام المعسر اكثر مما يقدر عليه ويمكنه ولا الزام الموسر الشيء الطفيف ويدل ايضا على انها على مقدار الكفاية مع اعتبار حال الزوج وقد بين ذلك بقوله عقيب ذلك (لا تكلف نفس الا وسعها) فاذا اشتطت المرأة وطلبت من النفقة اكثر من المعتاد المتعارف لمثلها لم تعط وكذلك اذا قصر الزوج عن مقدار نفقة مثلها في العرف والعادة لم يحل ذلك واجبر على نفقة مثلها وفي هذه الآية دلالة على جواز استيجار الظئر بطعامها وكسوتها لان ما اوجبه الله تعالى في هذه الآية للمطلقة هي اجرة الرضاع وقد بين ذلك بقوله تعالى (فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن) . وفي هذه الآية دلالة على تسويغ اجتهاد الرأي في احكام الحوادث اذ لا توصل الى تقدير النفقة بالمعروف الا من جهة غالب الظن واكثر الرأي اذ كان ذلك معتبرا بالعادة وكل ما كان مبنيا على العادة فسبيله الاجتهاد وغالب الظن اذ ليست العادة مقصورة على مقدار واحد لا زيادة عليه ولا نقصان ومن جهة اخرى هو مبني على الاجتهاد وهو اعتبار حاله في اعساره ويساره ومقدار الكفاية والامكان بقوله (لا تكلف نفس الا وسعها) واعتبار الوسع

مبني

مبنى على العادة . وقوله تعالى (لا تكلف نفس الا وسعها) يوجب بطلان قول أهل الاجبار فى اعتقادهم ان الله يكلف عباده مالا يطيقون واكذاب لهم فى نسبتهم ذلك الى الله تعالى الله عما يقولون وينسبون اليه من السفه والعبث علوا كبيرا . قوله تعالى (لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده) روى عن الحسن ومجاهد وقتادة قالوا هو المضارة فى الرضاع وعن سعيد بن جبير وابراهيم قالا اذا اقام الرضاع على شيء خيرت الام . قال أبو بكر فمعناه لا تضار والدة بولدها بان لا تعطى اذا رضيت بان ترضعه بمثل ماترضعه به الاجنبية بل تكون هى أولى على ماتقدم فى أول الآية من قوله (والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) فجعل الام احق برضاع الولد هذه المدة ثم اكد ذلك بقوله تعالى (لا تضار والدة بولدها) يعنى والله اعلم انها اذا رضيت بان ترضع بمثل ماترضع به غيرها لم يكن للاب ان يضارها فيدفعه الى غيرها وهو كما قال فى آية اخرى (فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن) فجعلها أولى بالرضاع ثم قال (وان تعاسرتم فسترضع له اخرى) فلم يسقط حقها من الرضاع الا عند التعاسر ويحتمل ان يريد به انها لا تضار بولدها اذا لم تختر ان ترضعه بان ينتزع منها ولكنه يؤمر الزوج بان يحضر الظئر الى عندها حتى ترضعه فى بيتها وكذلك قول اصحابنا ولما كانت الآية محتملة للمضارة فى نزع الولد منها واسترضاع غيرها وجب حمله على المعنيين فيكون الزوج ممنوعا من استرضاع غيرها اذا رضيت هى بان ترضعه باجرة مثلها وهى الرزق والكسوة بالمعروف وان لم ترضع اجبر الزوج على احضار المرضعة حتى ترضعه فى بيتها حتى لا يكون مضارا لها بولدها . وفى هذا دلالة على ان الام احق بامساك الولد مادام صغيرا وان استغنى عن الرضاع بعد مايكون ممن يحتاج الى الحضانة لان حاجته الى الام بعد الرضاع كهى قبله فاذا كانت فى حال الرضاع احق به وان كانت المرضعة غيرها علمنا ان فى كونه عند الام حقا لها وفيه حق للولد ايضا وهو ان الام ارفق به واحنى عليه وذلك فى الغلام عندنا الى ان ياكل وحده ويشرب وحده ويتوضأ وحده وفى الجارية حتى تحيض لان الغلام اذا بلغ الى الحد الذى يحتاج فيه الى التاديب ويعقله ففى كونه عند الام دون الاب ضرر عليه والاب مع ذلك اقوم بتأديبه وهى الحال التى قال فيها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهم فى المضاجع فمن كان سنه سبعا فهو مامور بالصلاة على وجه التعليم والتاديب لانه يعقلها فكذلك

سائر الادب الذي يحتاج الى تعلمه وفي كونه عندها في هذه الحال ضرر عليه ولا ولاية لاحد على الصغير فيما يكون فيه ضرر عليه واما الجارية فلا ضرر عليها في كونها عند الام الى أن تحيض بل كونها عندها انفع لها لانها تحتاج الى آداب النساء ولا تزول هذه الولاية عنها الا بالبلوغ لانها تستحقها عليها بالولادة ولا ضرر عليها في كونها عندها فلذلك كانت اولى الى وقت البلوغ فاذا بلغت احتاجت الى التحصين والاب اقوم بتحصينها فلذلك كان أولى بها . وبمثل دلالة القرآن على ما وصفنا ورد الاثر عن الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وهو ما روى عن على كرم الله وجهه وابن عباس ان عليا اختصم هو وزيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب في بنت حمزة وكانت خالتها تحت جعفر فقال النبي ﷺ ادفعوها الى خالتها فان الخالة والدة فكان في هذا الخبر أنه جعل الخالة أحق من العصبة كما حكمت الآية بان الام أحق بامساك الولد من الاب وهذا أصل في أن ذوات الرحم المحرم أولى بامساك الصبي وحضانته من حضانة العصبة من الرجال الاقرب فالاقرب منهم * وقد حوى هذا الخبر معاني منها أن الخالة لها حق الحضانة وانها أحق به من العصبة وسماها والدة ودل ذلك على أن كل ذات رحم محرم من الصبي فلها هذا الحق الاقرب فالاقرب اذ لم يكن هذا الحق مقصورا على الولادة وقد روى عمر بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمر أن امرأة جاءت بابن لها الى النبي ﷺ فقالت يا رسول الله حين كان بطني له وعاء وثديي له سقاء وحجري له حواء أراد أبوه أن ينتزعه مني فقال أنت أحق به مالم تتزوجي وروى مثل ذلك عن جماعة من الصحابة منهم على وأبو بكر وعبد الله بن مسعود والمغيرة بن شعبة في آخرين من الصحابة والتابعين وقال الشافعي يخير الغلام اذا أكل وشرب وحده فان اختار الاب كان أولى به وكذلك ان اختار الام كان عندها وروى فيه حديث عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ خير غلاما بين أبويه فقال له اختر أيهما شئت وروى عبد الرحمن بن غنم قال شهدت عمر بن الخطاب خير صبيا بين أبويه فاما ما روى عن النبي ﷺ فجائز أن يكون بالغا لانه قد يجوز أن يسمى غلاما بعد البلوغ وقد روى عن على أنه خير غلاما وقال لو قد بلغ هذا يعني أخاله صغير الخيرته فهذا يدل على أن الاول كان كبيرا وقد روى في حديث أبي هريرة ان امرأة خاصمت زوجها الى النبي ﷺ وقالت انه طلقني وانه يريد أن ينزع مني ابني وقد نفعني وسقاني من بئر أبي عنبة فقال رسول الله ﷺ استهما عليه فقال من يحاجني في ابني فقال رسول الله ﷺ ياغلام هذه أمك وهذا أبوك فاختر أيهما شئت

فاخذ

فاخذ الغلام بيد أمه وقول الام قد سقانى من بئر أبى عنبة يدل على انه كان كبيرا وقد اتفق الجميع انه لا اختيار للصغير فى سائر حقوقه وكذلك فى الابوين قال محمد بن الحسن لا يخير الغلام لانه لا يختار الاشر الامرين قال أبو بكر هو كذلك لانه يختار اللعب والاعراض عن تعلم الادب والخير وقال الله تعالى (قوا أنفسكم وأهليكم نارا) ومعلوم أن الاب أقوم بتأديبه وتعليمه وأن فى كونه عند الام ضررا عليه لانه ينشأ على أخلاق النساء وأما قوله تعالى (ولا مولود له بولده) فانه عائد على المضارة نهى الرجل أن يضارها بولدها ونهى المرأة أيضا أن تضاره بولده والمضارة من جهتها قد تكون فى النفقة وغيرها فاما فى النفقة فان تشتط عليه وتطالب فوق حقها وفى غير النفقة أن تمنعه من رؤيته والالمام به ويحتمل أن تغترب به وتخرجه عن بلده فتكون مضارة له بولده ويحتمل أن تريد أن لا يطيعه وتمتنع من تركه عنده فهذه الوجوه كلها محتملة ينطوى عليها قوله تعالى (ولا مولود له بولده) فوجب حمل الآية عليها وقوله تعالى (وعلى الوارث مثل ذلك) هو عطف على جميع المذكور قبله من عند قوله (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) لان الكلام كله معطوف بعضه على بعض بالواو وهى حرف الجمع فكان الجميع مذكورا فى حال واحدة النفقة والكسوة والنهى لكل واحد منهما عن مضارة الآخر على ما اعتورها من المعانى التى قدمنا ذكرها ثم قال الله (وعلى الوارث مثل ذلك) يعنى النفقة والكسوة وأن لا يضارها ولا تضاره اذ كانت المضارة قد تكون فى النفقة كما تكون فى غيرها فلما قال عطفا على ذلك (وعلى الوارث مثل ذلك) كان ذلك موجبا على الوارث جميع المذكور وقد روى عن عمر وزيد بن ثابت والحسن وقبيصة بن ذؤيب وعطاء وقتادة فى قوله تعالى (وعلى الوارث مثل ذلك) قالوا النفقة وعن ابن عباس والشعبى عليه ان لا يضار قال ابو بكر قولهما عليه ان لا يضار لا دلالة فيه على انهما لم يريا النفقة واجبة على الوارث لان المضارة قد تكون فى النفقة كما تكون فى غيرها فعوده على المضارة لا ينفى الزامه النفقة ولولا ان عليه النفقة ما كان لتخصيصه بالنهى عن المضارة فائدة اذ هو فى ذلك كالاجنبى ويدل على ان المراد المضارة فى النفقة وفى غيرها قوله تعالى عقيب ذلك (وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم) فدل ذلك على ان المضارة قد انتظمت الرضاع والنفقة وقد اختلف السلف فيمن تلزمه نفقة الصغير فقال عمر بن الخطاب اذا لم يكن له أب فنفقة على العصبات وذهب فى ذلك الى ان الله تعالى أوجب النفقة على الاب دون الام لانه عصبة فوجب ان تختص بها العصبات

بمنزلة العقل وقال زيد بن ثابت النفقة على الرجال والنساء على قدر مواريثهم وهو قول
اصحابنا وروى عن ابن عباس ماذكرنا من ان على الوارث ان لا يضارها وقد بينا ان هذا
يدل على انه رأى على الوارث النفقة لان المضارة تكون فيها وقال مالك لا نفقة على احد
الا الاب خاصة ولا تجب على الجد وعلى ابن الابن للجد وتجب على الابن للاب وقال
الشافعى لا تجب نفقة الصغير على احد من قرابته الا الوالد والولد والجد وولد الولد قال
ابو بكر وظاهر قوله (وعلى الوارث مثل ذلك) واتفاق السلف على ما وصفنا من ايجاب
النفقة يقضيان بفساد هذين القولين لان قوله (وعلى الوارث مثل ذلك) عائد على جميع
المذكورين فى النفقة والمضارة وغير جائز لاحد تخصيصه بغير دلالة وقد ذكرنا
اختلاف السلف فيمن تجب عليه من الورثة ولم يقل احد منهم ان الاخ والعم لا تجب
عليهما النفقة وقول مالك والشافعى خارج عن قول الجميع ومن حيث وجب على الاب
وهو ذو رحم محرم وجب على من هو بهذه الصفة الاقرب فالاقرب لهذه العلة ويدل
عليه قوله تعالى (ولا على انفسكم ان تاكلوا من بيوتكم) الى قوله تعالى (او ما ملكتم
مفاتحه او صديقكم) فذكر ذوى الرحم المحرم وجعل لهم ان يأكلوا من بيوتهم فدل
على انهم مستحقون لذلك لولاه لما اباحه لهم فان قيل قد ذكر فيه (او ما ملكتم مفاتحه
او صديقكم) ولا يستحقان النفقة * قيل له هو منسوخ عنهم بالانفاق ولم يثبت نسخ
ذوى الرحم المحرم فان قيل فاوجبوا النفقة على ابن العم اذا كان وارثا قيل له الظاهر
يقتضيه وخصصناه بدلالة فان قيل فان كان قوله (وعلى الوارث مثل ذلك) موجبا
للنفقة على كل وارث فالواجب ايجاب النفقة على الاب والام على قدر مواريثهما منه
قيل له انما المراد وعلى الوارث غير الاب وذلك لانه قد تقدم ذكر الاب فى اول الخطاب
بايجاب جميع النفقة عليه دون الام ثم عطف عليه قوله (وعلى الوارث مثل ذلك) وغير
جائز ان يكون مراده الاب مع سائر الورثة لانه يوجب نسخ ما قد تقدم وغير جائز
وجود الناسخ والمنسوخ فى شيء واحد فى خطاب اذ كان النسخ غير جائز الا بعد
استقرار الحكم والتمكين من الفعل وذكر اسماعيل بن اسحاق انه اذا ولد مولود وابوه
ميت او معدوم فعلى امه ان ترضعه لقوله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن) فلا
يسقط عنها بسقوط ما كان يجب على الاب فان انقطع لبنها بمرض او غيره فلا شيء عليها
وان كان يمكنها ان تسترضع فلم تفعل وخافت عليه الموت وجب عليها ان تسترضع لا من
جهة ما على الاب لكن من جهة ان على كل واحد اعانة من يخاف عليه اذا امكنه وهذا

الفصل من كلامه يشتمل على ضروب من الاختلال احدها انه اوجب الرضاع على الام لقوله (والوالدات يرضعن اولادهن) واعرض عن ذكر ما يتصل به من قوله (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) فانما جعل عليها الرضاع بحذاء ما أوجب لها من النفقة والكسوة فكيف يجوز الزامها ذلك بغير بدل ومعلوم ان لزوم النفقة للاب بدلا من الرضاع يوجب ان تكون تلك المنافع في الحكم حاصلة للاب ملكا باستحقاق البدل عليه فاستحال ايجابها على الام وقد اوجبها الله تعالى على الاب بالزامها بدلها من النفقة والكسوة والثاني قوله (يرضعن اولادهن) ليس فيه ايجاب الرضاع عليها وانما جعل به الرضاع حقا لها لانه لا خلاف انها لا تجبر على الرضاع اذا أبت وكان الاب حيا وقد نص الله على ذلك في قوله (وان تعاسرتم فسترضع له اخرى) فلا يصح الاستدلال بالآية على ايجاب الرضاع عليها في حال فقد الاب وهو لم يقتض ايجابه عليها في حال حياته وهو المنصوص عليه في الآية ثم زعم انه ان انقطع لبنها بمرض اوغيره فلا شيء عليها وان امكنها ان تسترضع وهذا ايضا منتقض لانها ان كانت منافع الرضاع مستحقة عليها للولد في حال فقد الاب فواجب ان يكون ذلك عليها في مالها اذا تعذر عليها الرضاع كما وجب على الاب استرضاعه وان لم تكن منافع الرضاع مستحقة عليها في مالها فغير جائز الزامها الرضاع وما الفرق بين لزومها منافع الرضاع وبين لزوم ذلك في مالها اذا تعذر عليها ثم ناقض فيه من وجه آخر وهو انه لم يلزمها نفقته بعد انقضاء الرضاع ويفرق بين الرضاع وبين النفقة بعد الرضاع وهما جميعا من نفقة الصغير فمن اين اوجب الفرق بينهما ولو جازت الفرقة من هذا الوجه لجاز مثله في الاب حتى يقال ان الذي يلزمه انما هو نفقة الرضاع فاذا انقضت مدة الرضاع فلا نفقة عليه للصغير لان الله تعالى انما اوجب عليه نفقتها وكسوتها للرضاع ثم زعم انه اذا امكنها ان تسترضع وخافت عليه الموت فعليها ان تسترضع على الوجه الذي يلزمها ذلك لو خافت عليه الموت فان كان ذلك على هذا المعنى فكيف خصها بالزامها ذلك دون جيرانها ودون سائر الناس وهذا كله تخليط وتشه غير مقرون بدلالة ولا مستند الى شبهة وقد حكى مثل ذلك عن مالك انه لا يوجب النفقة الا على الاب للابن وعلى الابن للاب ولا يوجبها للجد على ابن الابن وهو قول خارج عن أقاويل السلف والخلف جميعا لا نعلم عليه موافقا ومع ذلك فان ظاهر الكتاب يرده وهو قوله تعالى (ووصينا الانسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن) الى قوله (وان جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما

وصاحبهما فى الدنيا معروفا) والجد داخل فى هذه الجملة لانه أب قال الله تعالى (ملة أبيكم ابراهيم) وهو مأمور بمصاحبته بالمعروف لاخلاف فى ذلك وليس من الصحبة بالمعروف تركه جائعا مع القدرة على سد جوعته ويدل عليه أيضا قوله (ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم) فذكر بيوت هؤلاء الاقرباء ولم يذكر بيت الابن ولا ابن الابن لان قوله من بيوتكم) قد اقتضى ذلك كقوله أنت ومالك لابيك فاضاف اليه مال الابن كما أضاف اليه بيت الابن واقتصر على اضافة البيوت اليه * والدليل على انه أراد بيوت الابن وابن الابن أنه قد كان معلوما قبل ذلك ان الانسان غير محظور عليه مال نفسه فانه لاوجه لقول القائل لاجناح عليك فى أكل مال نفسك فدل ذلك على أن المراد بقوله (أن تأكلوا من بيوتكم) هى بيوت الابناء وأبناء الابناء اذ لم يذكرها جميعا كما ذكر سائر الاقرباء * وقد اختلف موجبو النفقة على الورثة على قدر مواريثهم فقال أصحابنا هى على كل من كان من أهل الميراث على قدر ميراثه من الصبى اذا كان ذا رحم محرم منه ولا نفقة على من لم يكن ذا رحم محرم من الصبى وان كان وارثا ولذلك أوجبوا النفقة على الخال والميراث لابن العم لان ابن العم ليس رحم محرم والخال وان لم يكن وارثا فى هذه الحال فهو من أهل الميراث ذو رحم محرم وذلك لانه معلوم أنه لم يرد به وارثا فى حال الحياة لان الميراث لايكون فى حال الحياة وبعد الموت لايدرى من يرثه وعسى أن يكون هذا الصبى يرث هذا الذى عليه النفقة بموته قبله وجائز أن يحدث له من الورثة من يحجب من أوجبنا عليه ولما كان ذلك كذلك علمنا أنه ليس المراد حصول الميراث وانما المعنى أنه ذو رحم محرم من أهل الميراث * وقال ابن أبى ليلى النفقة واجبة على كل وارث ذا رحم محرم كان أو غير ذى رحم محرم فيوجبها على ابن العم دون الخال * والدليل على صحة ماذكرنا اتفاق الجميع على أن مولى العتاقة لاتجب عليه النفقة وان كان وارثا وكذلك المرأة لاتجب عليها نفقة زوجها الصغير وهى ممن يرثه فدل ذلك على أن كونه ذا رحم محرم شرط فى ايجاب النفقة وأما قوله عز وجل (حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة) فانه لايخلو توقيت الحولين من أحد معنيين اما أن يكون تقديرا لمدة الرضاع الموجب للتحريم أو لما يلزم الاب من نفقة الرضاع فلما قال فى نسق التلاوة بعد ذكر الحولين (فان أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما) دل ذلك على أن الحولين ليسا تقدير المدة الرضاع الموجب للتحريم لان الفاء للتعقيب فواجب أن يكون الفصال الذى علقه بارادتهما

بعد الحولين وإذا كان الفصال معلقا بتراضيهما وتشاورهما بعد الحولين فقد دل ذلك على أن ذكر الحولين ليس هو من جهة توقيت نهاية الرضاع الموجب للتحريم وانه جائز أن يكون بعدهما رضاع * وقد روى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة) ثم قال فان أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا حرج ان أرادا أن يفطماه قبل الحولين أو بعده فاخبر ابن عباس فى هذا الحديث أن قوله تعالى (فان أرادا فصالا) على ما قبل الحولين وبعده * ويدل عليه قوله تعالى (وان أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم) وظاهره الاسترضاع بعد الحولين لانه معطوف على ذكر الفصال الذى علقه بتراضيهما فاباحه لهما وأباح للاب الاسترضاع بعد ذلك كما أباح لهما الفصال اذا كان فيه صلاح الصبى ودل ما وصفنا على أن ذكر الحولين انما هو توقيت لما يلزم الاب فى الحكم من نفقة الرضاع ويجبره الحاكم عليه والله أعلم

(ذكر اختلاف الفقهاء فى وقت الرضاع)

قال أبو بكر قد كان بين السلف اختلاف فى رضاعة الكبير فروى عن عائشة انها كانت ترى رضاع الكبير موجبا للتحريم كرضاع الصغير وكانت تروى فى ذلك حديث سالم مولى أبى حذيفة أن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال لسهلة بنت سهيل وهى امرأة أبى حذيفة أرضعيه خمس رضعات ثم يدخل عليك وكانت عائشة اذا أرادت أن يدخل عليها رجل أمرت أختها أم كلثوم أن ترضعه خمس رضعات ثم يدخل عليها بعد ذلك وأبى سائر نساء النبى ﷺ ذلك وقلن لعل هذه كانت رخصة من رسول الله ﷺ لسالم وحده وقد روى أن سهلة بنت سهيل قالت يا رسول الله انى أرى فى وجه أبى حذيفة من دخول سالم على فقال النبى ﷺ أرضعيه يذهب ما فى وجه أبى حذيفة فيحتمل أن يكون ذلك خاصا لسالم كما تأوله سائر نساء النبى ﷺ كما خص أبا زياد بن دينار بالجذعة فى الاضحية وأخبر انها لا تجزى عن أحد بعده وقد روت عائشة عن النبى ﷺ ما يدل على ان رضاع الكبير لا يحرم وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن كثير قال أخبرنا سفيان عن أشعث بن سليم عن أبيه عن مسروق عن عائشة أن رسول الله ﷺ دخل عليها وعندها رجل فقالت يا رسول الله انه أخى من الرضاعة فقال ﷺ انظرن من اخوانكن فانما الرضاعة من المجاعة فهذا يوجب أن يكون حكم الرضاع مقصورا

على حال الصغر وهي الحال التي يسد الابن فيها جوعته ويكتفي في غذائه به وقد روي عن أبي موسى انه كان يرى رضاع الكبير وروى عنه مايدل على رجوعه وهو ماروى أبو حصين عن أبي عطية قال قدم رجل بامرأته من المدينة فوضعت فتورم ثديها فجعل يمجه ويصبه فدخل في بطنه جرعة منه فسأل أباموسى فقال بانت منك فاتى ابن مسعود فاخبره ففصل فاقبل بالاعرابي الى الاشعري فقال أرضيعا ترى هذا الاشمط انما يحرم من الرضاع ماينبت اللحم والعظم فقال الاشعري لاتسئلوني عن شيء وهذا الحبر بين أظهركم وهذا يدل على انه رجع عن قوله الاول الى قول ابن مسعود اذ لولا ذلك لم يقل لاتسئلوني عن شيء وهذا الحبر بين أظهركم وكان باقيا على مخالفته وان ماأفتى به حق وقد روي عن علي وابن عباس وعبدالله وأم سلمة وجابر بن عبدالله وابن عمر أن رضاع الكبير لايحرم ولا نعلم أحدا من الفقهاء قال برضاع الكبير الاشيء يروى عن الليث بن سعد يرويه عنه أبو صالح أن رضاع الكبير يحرم وهو قول شاذ لانه قد روي عن عائشة مايدل على أنه لايحرم وهو ماروى الحجاج عن الحكم عن أبي الشعثاء عن عائشة قالت يحرم من الرضاع ما أنبت اللحم والدم وقد روى حزام بن عثمان عن ابني جابر عن أبيهما قال قال رسول الله ﷺ لايتم بعد حلم ولا رضاع بعد فصال وروي عن النبي ﷺ في حديث عائشة الذي قدمناه انما الرضاعة من المجاعة وفي حديث آخر ما أنبت اللحم وانشز العظم وهذا ينفي كون الرضاع في الكبير * وقد روي حديث عائشة الذي قدمناه في رضاع الكبير على وجه آخر وهو ماروى عبدالرحمن بن القاسم عن ابيه ان عائشة كانت تأمر بنت عبدالرحمن بن ابي بكر ان ترضع الصبيان حتى يدخلوا عليها اذا صاروا رجالا فاذا ثبت شذوذ قول من اوجب رضاع الكبير حصل الاتفاق على ان رضاع الكبير غير محرم وبالله التوفيق * وقد اختلف فقهاء الامصار في مدة ذلك فقال ابو حنيفة ما كان من رضاع في الحولين وبعدهما بستة اشهر وقد فطم اولم يفطم فهو يحرم وبعد ذلك لايحرم فطم اولم يفطم وقال زفر ابن الهذيل مادام يجتزيء باللبن ولم يفطم فهو رضاع وان اتى عليه ثلاث سنين وقال ابو يوسف ومحمد والثوري والحسن بن صالح والشافعي يحرم في الحولين ولايحرم بعدهما ولا يعتبر الفطام وانما يعتبر الوقت وقال ابن وهب عن مالك قليل الرضاع وكثيره محرم في الحولين وما كان بعد الحولين فانه لايحرم قليله ولا كثيره وقال ابن القاسم عن مالك الرضاع حولان وشهر اوشهران بعد ذلك ولا ينظر الى ارضاع امه اياه انما ينظر الى الحولين وشهر اوشهرين قال وان

فصلته قبل الحولين وارضعته قبل تمام الحولين فهو فطيم فان ذلك لا يكون رضاعا اذا كان قد استغنى قبل ذلك عن الرضاع فلا يكون ما ارضع بعده رضاعا وقال الاوزاعى اذا فطم لسنة واستمر فطامه فليس بعده رضاع ولو ارضع ثلاث سنين لم يفطم لم يكن رضاعا بعد الحولين وقد روى عن السلف فى ذلك اقاويل فروى عن على لا رضاع بعد فصال وعن عمر وابن عمر لا رضاع الا ما كان فى الصغر وهذا يدل من قولهم على ترك اعتبار الحولين لان عليا علق الحكم بالفصال وعمر وابنه بالصغر من غير توقيت وعن ام سلمة انها قالت انما يحرم من الرضاع ما كان فى الثدى قبل الفطام وعن ابى هريرة لا يحرم من الرضاع الا ما فتق الامعاء وكان فى الثدى قبل الفطام فعلق الحكم بما كان قبل الفطام وبما فتق الامعاء وهو نحو ما روى عن عائشة انها قالت انما يحرم من الرضاعة ما انبت اللحم والدم فهذا كله يدل على انه لم يكن من مذهبهم اعتبار الحولين وقد روى عن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس انهما قالا لا رضاع بعد الحولين وما روى عن النبى ﷺ انه قال الرضاعة من المجاعة يدل على انه غير متعلق بالحولين لانه لو كان الحولان توقيتا له لما قال الرضاعة من المجاعة ولقال الرضاعة فى الحولين فلما لم يذكر الحولين وذكر المجاعة ومعناها ان اللبن اذا كان يسد جوعته ويقوى عليه بدنه فالرضاعة فى تلك الحال وذلك قد يكون بعد الحولين فاقتضى ظاهر ذلك صحة الرضاع الموجب للتحريم بعد الحولين وفى حديث جابر ان النبى ﷺ قال لا رضاع بعد فصال وذلك يوجب انه اذا فصل بعد الحولين ان ينقطع حكمه بعد ذلك وكذلك ما روى عن النبى ﷺ انه قال الرضاعة ما انبت اللحم وانشز العظم دلالته على نفى توقيت الحولين بمدة الرضاع لدلالة الاخبار المتقدمة وقد حكى عن ابن عباس قول لست اثق بصحة النقل فيه وهو انه يعتبر ذلك بقوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) فان ولدت المرأة لستة اشهر فرضاعه حولان كاملان وان ولدت لتسعة اشهر فاحد وعشرون شهرا وان ولدت لسبعة اشهر فثلاثة وعشرون شهرا يعتبر فيه تكملة ثلاثين شهرا بالحمل والفصال جميعا ولا نعلم احدا من السلف والفقهاء بعدهم اعتبر ذلك ولما كانت احوال الصبيان تختلف فى الحاجة الى الرضاع فمنهم من يستغنى عنه قبل الحولين ومنهم من لا يستغنى عنه بعد كمال الحولين واتفق الجميع على نفى الرضاع للكبير وثبوت الرضاع للصغير على ما قدمنا من الرواية فيه عن السلف ولم يكن الحولان حدا للصغير اذ لا يمتنع احد ان يسميه صغيرا وان اتى عليه حولان علمنا ان الحولين ليس بتوقيف لمدة

الرضاع ألا ترى انه ﷺ لما قال الرضاعة من المجاعة وقال الرضاعة ما انبت اللحم وانشز العظم فقد اعتبر معنى تختلف فيه احوال الصغار وان كان الاغلب انهم قد يستغنون عنه بمضى الحولين فسقط اعتبار الحولين فى ذلك ثم مقدار الزيادة عليهما طريقة الاجتهاد لانه تحديد بين الحال التى يكتفى فيها باللبن فى غذائه وينبت عليه لحمه وبين الانتقال الى الحال التى يكتفى فيها بالطعام ويستغنى عن اللبن وكان عند ابى حنيفة انه ستة اشهر بعد الحولين وذلك اجتهاد فى التقدير والمقادير التى طريقها الاجتهاد لا يتوجه على القائل بها سؤال نحو تقويم المستهلكات واروش الجنايات التى لم يرد بمقاديرها توقيف وتقدير متعة النساء بعد الطلاق وما جرى مجرى ذلك ليس لاحد مطالبة من غلب على ظنه شىء من هذه المقادير باقامة الدلالة عليه فهذا اصل صحيح فى هذا الباب مجرى مسائله فيه على منهاج واحد ونظيره ما قال ابو حنيفة فى حد البلوغ انه ثمانى عشرة سنة وان المال لا يدفع الى البالغ الذى لم يؤنس رشده الا بعد خمس وعشرين سنة فى نظائر لذلك من المسائل التى طريق اثبات المقادير فيها الاجتهاد * فان قال قائل وان كان طريقة الاجتهاد فلابد من جهة يغلب معها فى النفس اعتبار هذا المقدار بعينه دون غيره فما المعنى الذى اوجب من طريق الاجتهاد اعتبار ستة اشهر بعد الحولين دون سنة تامة على ما قال زفر * قيل له احد ما يقال فى ذلك ان الله تعالى لما قال (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) ثم قال (وفصاله فى عامين) فعقل من مفهوم الخطابين كون الحمل ستة اشهر ثم جازت الزيادة عليه الى تمام الحولين اذ لا خلاف ان الحمل قد يكون حولين ولا يكون عندنا الحمل اكثر منهما فلا يخرج الحمل المذكور فى هذه الجملة من جملة الحولين كذلك الفصال لا يخرج من جملة ثلاثين شهرا لانهما جميعا قد انتظمتهما الجملة المذكورة فى قوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وكان ابو الحسن يقول فى ذلك لما كان الحولان هما الوقت المعتاد للفطام وقد جازت الزيادة عليه بما ذكرنا وجب ان تكون مدة الانتقال من غذاء اللبن بعد الحولين الى غذاء الطعام ستة اشهر كما كانت مدة انتقال الولد فى بطن الام الى غذاء الطعام بالولادة ستة اشهر وذلك اقل مدة الحمل * فان قال قائل قوله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة) نص على ان الحولين تمام الرضاع فغير جائز ان يكون بعده رضاع قيل له اطلاق لفظ الاتمام غير مانع من الزيادة عليه ألا ترى ان الله تعالى قد جعل مدة الحمل ستة اشهر فى قوله (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وقوله تعالى (وفصاله فى عامين)

فجعل مجموع الآيتين الحمل ستة اشهر ثم لم تمتنع الزيادة عليها فكذلك ذكر الحولين للرضاع غير مانع جواز الزيادة عليهما وقال النبي ﷺ من ادرك عرفة فقد تم حجه ولم تمتنع زيادة الفرض عليها وايضا فان ذلك تقدير لما يلزم الاب من اجرة الرضاع وانه غير مجبر على اكثر منهما لاثباته الرضاع بتراضيهما بقوله تعالى (فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما) وبقوله تعالى (وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم) فلما اثبت الرضاع بعد الحولين دل ذلك على ان حكم التحريم به غير مقصور عليهما * فان قيل هلا اعتبرت الفطام على ما اعتبر دمالك في الحولين في حال استغناء الصبي عن اللبن بالطعام بدلالة ماروى عن النبي ﷺ لا رضاع بعد فصال وبما روى عن الصحابة فيه على نحو ماقدمنا ذكره مما يدل كله على اعتبار الفطام * قيل له لو وجب ذلك لوجب اعتبار حال الصبي بعد الحولين في حاجته الى اللبن واستغنائه عنه لان من الصبيان من يحتاج الى الرضاع بعد الحولين فلما اتفق الجميع على سقوط اعتبار ذلك بعد الحولين دل على سقوط اعتباره في الحولين ووجب ان يكون حكم التحريم معلقا بالوقت دون غيره * فان قال قائل قد روى في حديث جابر ان النبي ﷺ قال لا رضاع بعد الحولين * قيل له المشهور عنه لا رضاع بعد فصال فجائز ان يكون هذا هو اصل الحديث وان من ذكر الحولين حمله على المعنى وحده وايضا لو ثبت هذا اللفظ احتمل ان يريد ايضا لا رضاع على الاب بعد الحولين على نحو تأويل قوله تعالى (حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة) وقد تقدم ذكره وايضا لو كان الحولان هما مدة الرضاع وبهما يقع الفصال لما قال تعالى (فان ارادا فصالا) وهذا القول يدل من وجهين على ان الحولين ليسا توقيتا للفصال احدهما ذكره للفصال منكورا في قوله تعالى (فصالا) ولو كان الحولان فصالا لقال الفصال حتى يرجع ذكر الفصال اليهما لانه معهود مشار اليه فلما اطلق فيه لفظ النكرة دل على انه لم يرد به الحولين والوجه الآخر تعليقه الفصال بارادتهما وما كان مقصورا على وقت محدود لا يعلق بالارادة والتراضي والتشاور وفي ذلك دليل على ماذكرنا * وقوله تعالى (وان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور) يدل على جواز الاجتهاد في احكام الحوادث لاباحة الله تعالى للوالدين التشاور فيما يؤدي الى صلاح امر الصغير وذلك موقوف على غالب ظنهما لامن جهة اليقين والحقيقة وفيه ايضا دلالة على ان الفطام في مدة الرضاع موقوف على تراضيهما وانه ليس لاحدهما ان يفطمه دون الآخر لقوله تعالى (فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور) فاجاز ذلك

بتراضيهما وتشاورهما وقد روى نحو ذلك عن مجاهد وقد روى عن بعض السلف نسخ في هذه الآية روى شيبان عن قتادة في قوله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين) ثم انزل التخفيف بعد ذلك فقال تعالى (لمن اراد ان يتم الرضاعة). قال ابو بكر كانه عنده كان رضاع الحولين واجبا ثم خفف وابيح الرضاع اقل من مدة الرضاع بقوله تعالى (لمن اراد ان يتم الرضاعة) وروى ابو جعفر الرازى عن الربيع بن انس مثل قتادة وروى على بن ابى طلحة عن ابن عباس فى قوله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة) ثم قال فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا حرج ان ارادا ان يفطما قبل الحولين او بعدهما والله اعلم

(ذكر عدة المتوفى عنها زوجها)

قال الله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا) والتربص بالشيء الانتظار به قال الله تعالى (فتربصوا به حتى حين) وقال تعالى (ومن الاعراب من يتخذ ما ينفق مغرما ويتربص بكم الدوائر) يعنى ينتظر وقال تعالى (ام يقولون شاعر نتربص به ريب المنون) فامرها الله تعالى بان يتربصن بانفسهن هذه المدة عن الازواج ألا ترى أنه عقبه بقوله تعالى (فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى انفسهن) وقد كانت عدة المتوفى عنها زوجها سنة بقوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج) فتضمنت هذه الآية احكاما منها توقيت العدة سنة ومنها ان نفقتها وسكناها كانت فى تركة زوجها ما دامت معتدة بقوله تعالى (وصية لازواجهم متاعا الى الحول) ومنها انها كانت ممنوعة من الخروج فى هذه السنة فنسخ منها من المدة ما زاد على اربعة اشهر وعشرا ونسخ ايضا وجوب نفقتها وسكناها فى التركة بالميراث لقوله تعالى (اربعة اشهر وعشرا) من غير ايجاب نفقة ولا سكنى ولم يثبت نسخ الاخراج فالمنع من الخروج فى العدة الثانية قائم اذ لم يثبت نسخه وقد حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء عن عطاء الخراسانى عن ابن عباس فى هذه الآية يعنى قوله تعالى (وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج) قال كان للمتوفى عنها زوجها نفقتها وسكناها سنة فنسختها آية المواريث فجعل لهن الربع او الثمن مما ترك الزوج قال وقال رسول الله ﷺ لا وصية

لوارث

لوارث الا ان يرضى الورثة قال وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا يزيد عن يحيى بن سعيد عن حميد عن نافع انه سمع زينب بنت ابي سلمة عن ام سلمة وام حبيبة ان امرأة اتت النبي ﷺ فذكرت ان بنتا لها توفي عنها زوجها واشتكت عينها وهي تريد ان تكحلها فقال رسول الله ﷺ قد كانت احداكن ترمي بالبعرة عند رأس الحول وانما هي اربعة اشهر وعشرا قال حميد فسألت زينب وما رميها بالبعرة فقالت كانت المرأة في الجاهلية اذا توفي عنها زوجها عمدت الى شر بيت لها فجلست فيه سنة فاذا مرت سنة خرجت فرمت ببعرة من ورائها رواه مالك عن عبد الله بن ابي بكر بن عمرو عن حميد عن نافع عن زينب بنت ابي سلمة وذكرت الحديث وقالت فيه كانت المرأة في الجاهلية اذا توفي عنها زوجها دخلت حفشا ولبست شر ثيابها ولم تمس طيبا ولا شيأ حتى تمر سنة ثم تؤتى بدابة حمار وشاة او طير فتفتض به فقلما تفتض بشيء الا مات ثم تخرج فتعطى بعرة فترمي بها ثم تراجع بعد ما شاءت من طيب او غيره فاخبر النبي ﷺ ان عدة الحول منسوخة باربعة اشهر وعشرا واخبر ببقاء حظر الطيب عليها في العدة وعدة الحول وان كانت متأخرة في التلاوة فهي متقدمة في التنزيل وعدة الشهور متأخرة عنها ناسخة لها لان نظام التلاوة ليس هو على نظام التنزيل وترتيبه واتفق اهل العلم على ان عدة الحول منسوخة بعدة الشهور على ما وصفنا وان وصية النفقة والسكنى للمتوفى عنها زوجها منسوخة اذا لم تكن حاملا واختلفوا في نفقة الحامل المتوفى عنها زوجها أيضا وسنذكر ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى ولا خلاف بين أهل العلم أيضا في ان هذه الآية خاصة في غير الحامل *

واختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها على ثلاثة انحاء فقال علي وهي احدى الروايتين عن ابن عباس عدتها أبعد الاجلين وقال عمر وعبد الله وزيد بن ثابت وابن عمر وأبو هريرة في آخرين عدتها أن تضع حملها وروي عن الحسن ان عدتها أن تضع حملها وتطهر من نفاسها ولا يجوز لها أن تتزوج وهي ترى الدم وأما علي فانه ذهب الى ان قوله تعالى (أربعة أشهر وعشرا) يوجب الشهور وقوله تعالى (واولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن) يوجب انقضاء العدة بوضع الحمل فجمع بين الآيتين في اثبات حكمهما للمتوفى عنها زوجها وجعل انقضاء عدتها أبعد الاجلين من وضع الحمل أو مضي الشهور وقال عبد الله بن مسعود من شاء باهلته ان قوله تعالى (واولات الاحمال أجلهن ان يضعن حملهن) نزل بعد قوله (أربعة أشهر وعشرا) فحصل بما ذكرنا اتفاق الجميع على ان قوله تعالى (وأولات الاحمال أجلهن) عام في المطلقة والمتوفى عنها زوجها وان

كان مذكورا عقيب ذكر الطلاق لاعتبار الجميع بالحمل فى انقضاء العدة لانهم قالوا جميعا ان مضى الشهور لا تنقضى به عدتها اذا كانت حاملا حتى تضع حملها فوجب أن يكون قوله تعالى (وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن) مستعملا على مقتضاه وموجبه وغير جائز اعتبار الشهور معه ويدل على ذلك أيضا ان عدة الشهور خاصة فى غير المتوفى عنها زوجها ويدل عليه أيضا ان قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) مستعمل فى المطلقات غير الحوامل وان الاقراء غير مشروطة مع الحمل فى الحامل بل كانت عدة الحامل المطلقة وضع الحمل من غير ضم الاقراء اليها وقد كان جائزا ان يكون الحمل والاقراء مجموعين عدة لها بان لا تنقضى عدتها بوضع الحمل حتى تحيض ثلاث حيض فكذلك يجب أن تكون عدة الحامل المتوفى عنها زوجها هى الحمل غير مضموم اليه الشهور وروى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قلت يا رسول الله فى هذه الآية حين نزلت (واولات الاحمال أجلهن ان يضعن حملهن) فى المطلقة والمتوفى عنها زوجها قال فيهما جميعا وقد روت أم سلمة ان سبيعة بنت الحارث ولدت بعد وفاة زوجها بايام بعين ليلة فامرها رسول الله ﷺ بان تتزوج وروى منصور عن ابراهيم عن الاسود عن أبى السنابل بن بعكك ان سبيعة بنت الحارث وضعت بعد وفاة زوجها ببضع وعشرين ليلة فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تتزوج وهذا حديث قد ورد من طرق صحيحة لا مساغ لاحد فى العدول عنه مع ما عضده من ظاهر الكتاب وهذه الآية خاصة فى الحرائر دون الاماء لانه لا خلاف بين السلف فيما نعلمه وبين فقهاء الامصار فى ان عدة الامة المتوفى عنها زوجها شهران وخمسة أيام نصف عدة الحرة وقد حكى عن الاصم انها عامة فى الامة والحرة وكذلك يقول فى عدة الامة فى الطلاق انها ثلاث حيض وهو قول شاذ خارج عن أقاويل السلف والخلف مخالف للسنة لان السلف لم يختلفوا فى ان عدة الامة من الحيض والشهور على النصف من عدة الحرة وقال النبى ﷺ طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وهذا خبر قد تلقاه الفقهاء بالقبول واستعملوه فى تنصيف عدة الامة فهو فى حيز التواتر الموجب للعلم عندنا * واختلف السلف فى المتوفى عنها زوجها اذا لم تعلم بموته وبلغها الخبر فقال ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعطاء وجابر بن زيد عدتها منذ يوم يموت وكذلك فى الطلاق من يوم طلق وهو قول الاسود بن زيد فى آخرين وهو قول فقهاء الامصار وقال على والحسن البصرى وخلاس بن عمرو من يوم يأتيها الخبر فى الموت وفى الطلاق من يوم طلق وهو قول

ربيعة وقال الشعبي وسعيد بن المسيب اذا قامت البينة فالعدة من يوم يموت واذا لم تقم بينة فمن يوم يأتيها الخبر وجائز أن يكون مذهب علي على هذا المعنى بان يكون قد خفي عليها وقت الموت فامرها بالاحتياط من يوم يأتيها الخبر وذلك لان الله تعالى نص على وجوب العدة بالموت والطلاق بقوله (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بانفسهن) كما قال تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) فاوجب العدة فيهما بالموت وبالطلاق فواجب أن تكون العدة فيهما من يوم الموت والطلاق ولما اتفقوا على ان عدة المطلقة من يوم طلق ولم يعتبروا وقت بلوغ الخبر كذلك عدة الوفاء لانهما جميعا سببا وجوب العدة وأيضا فان العدة ليست هي فعلها فيعتبر فيها علمها وانما هي مضى الاوقات ولا فرق بين علمها بذلك وبين جهلها به وايضا لما كانت العدة موجبة عن الموت كالميراث وانما يعتبر في الميراث وقت الوفاة لا وقت بلوغ خبرها وجب ان تكون كذلك العدة وأن لا يختلف فيها حكم العلم والجهل كما لا يختلف في الميراث وأيضا فان أكثر ما في العلم ان تجتنب ما تجتنبه المعتدة من الخروج والزينة اذا علمت فاذا لم تعلم فترك اجتناب ما يلزم اجتنابه في العدة لم يكن مانعا من انقضاء العدة لانها لو كانت عالمة بالموت فلم تجتنب الخروج والزينة لم يؤثر ذلك في انقضاء العدة فكذلك اذا لم تعلم به قوله تعالى (أربعة أشهر وعشرا) ذكر سليمان بن شعيب عن أبيه عن أبي يوسف عن أبي حنيفة انه قال في المتوفى عنها زوجها والمعتدة من الطلاق بالشهور ان كان وجبت مع رؤية الهلال اعتدت بالاهلة كان الشهر ناقصا او تاما وان كانت العدة وجبت في بعض شهر لم تعمل على الاهلة واعتدت تسعين يوما في الطلاق وفي الوفاة مائة وثلاثين يوما وذكر أيضا سليمان بن شعيب عن أبيه عن محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة بخلاف ذلك قال ان كانت العدة وجبت في بعض شهر فانها تعتد بما بقي من ذلك الشهر أياما ثم تعتد لما يمر عليها من الاهلة شهورا ثم تكمل الايام الاول ثلاثين يوما واذا وجبت العدة مع رؤية الهلال اعتدت بالاهلة وهو قول أبي يوسف ومحمد والشافعي وروى عن مالك في الاجارة مثله وقال ابن القاسم وكذلك قوله في الايمان والطلاق وكذلك قال أصحابنا في الاجارة وروى عمرو بن خالد عن زفر في الايلاء في بعض الشهر انها تعتد بكل شهر يمر عليها ناقصا او تاما قال وقال ابو يوسف تعتد بالايام حتى تستكمل مائة وعشرين يوما ولا تنظر الى نقصان الشهر ولا الى تمامه قال ابو بكر وهذا على ما حكاه سليمان بن شعيب عن ابيه عن ابي يوسف عن ابي حنيفة في عدة الشهور ولا خلاف بين الفقهاء في مدة العدد

واجل الايلاء والايمان والاجارات اذاعقدت على الشهور مع رؤية الهلال انه تعتبر الاهلة في سائر شهوره سواء كانت ناقصة او تامة واذا كان ابتداء المدة في بعض الشهر فهو على الخلاف الذي ذكرنا واما وجه من اعتبر في ذلك بقية الشهر الاول بالعدد ثلاثين يوما وسائر الشهور بالاهلة ثم يكمله الشهر الآخر بالايام مع بقية الشهر الاول فانه ذهب الى معنى قول النبي ﷺ صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلاثين فدل ذلك على معنيين احدهما ان كل شهر ابتداؤه وانتهاؤه بالهلال واحتجنا الى اعتباره فواجب اعتباره بالهلال ناقصا كان او تاما كما امر النبي صلى الله عليه وسلم باعتباره في صوم رمضان وشعبان وكل شهر لم يكن ابتداؤه وانتهاؤه بالاهلة فهو ثلاثون وانما ينقص بالهلال فلما لم يكن ابتداء الشهر الاول بالهلال وجب فيه استيفاء ثلاثين يوما من آخر المدة وسائر الشهور لما امكن استيفاؤها بالاهلة وجب اعتبارها بها وعلى قول من اعتبر سائر الشهور بالايام يقول لما لم يكن ابتداء المدة بالهلال وجب استيفاء هذا الشهر بالايام ثلاثين يوما فيكون انقضاؤه في بعض الشهر الذي يليه ثم يكون كذلك حكم سائر الشهور قالوا ولا يجوز ان يجبر هذا الشهر من احد الشهور ويجعل ما بينهما شهورا بالاهلة لان الشهور سبيلها ان تكون ايامها متصلة متوالية فوجب استيفاء شهر كامل ثلاثين يوما منذ اول المدة اياما متوالية فيقع ابتداء الشهر الثاني في بعض الشهر الثاني فتكون الشهور وايامها متوالية متصلة ومن يعتبر الاهلة فيما يستقبل من الشهور بعد بقية الشهر الاول فانه يحتج بما قدمنا ذكره من انه قد استقبل الشهر الذي يليه بالهلال فوجب ان يكون انتهاؤه وبالهلال قال الله تعالى (فسيحوا في الارض اربعة اشهر) واتفق أهل العلم بالنقل انها كانت عشرين من ذي الحجة والمحرم وصفر وربيع الاول وعشرا من ربيع الآخر فاعتبر الهلال فيما يأتي من الشهور دون عدد الايام فوجب مثله في نظائره من المدة * وقوله تعالى (وعشرا) ظاهرها انها الليالي والايام مرادة معها ولكن غلبت الليالي على الايام اذا اجتمعت في التاريخ وغيره لان ابتداء شهور الاهلة بالليالي منذ طلوع الاهلة فلما كان ابتداؤها الليل غلبت الليالي وخصت بالذكر دون الايام وان كانت تفيد ما بازائها من الايام ولو ذكر جمعا من الايام افادت ما بازائها من الليالي والدليل عليه قوله تعالى (ثلثة ايام الا رمزا) وقال تعالى في موضع آخر (ثلث ليال سويا) والقصة واحدة فاكتفى تارة بذكر الايام عن الليالي وتارة بذكر الليالي عن الايام وقال النبي ﷺ الشهر تسع وعشرون

وفي

وفي لفظ آخر تسعة وعشرون فدل على ان كل واحد من العددين اذا اطلق أفاد ما بازائه من الآخر ألا ترى انه لما اختلف العددان من الليالي والايام فصل بينهما في اللفظ في قوله تعالى (سبع ليال وثمانية ايام حسوما) وذكر الفراء انهم يقولون صمنا عشرا من شهر رمضان فيعبرون بذكر الليالي عن الايام لان عشرا لا تكون الا لليالي ألا ترى انه لو قال عشرة ايام لم يجز فيها الا التذكير وانشد الفراء

اقامت ثلاثا بين يوم وليلة * وكان النكير ان تضيف وتجارا

فقال ثلاثا وهي الليالي وذكر اليوم والليلة في المراد واذا ثبت ما وصفنا كان قوله تعالى (اربعة اشهر وعشرا) مفيدا لكون المدة اربعة اشهر على ما قدمنا من الاعتبار وعشرة ايام زائدة عليها وان كان لفظ العدد واردا بلفظ التانيث

ذكر الاختلاف في خروج المعتدة من بيتها

قال اصحابنا لا تنتقل المبتوتة ولا المتوفى عنها زوجها عن بيتها الذي كانت تسكنه وتخرج المتوفى عنها زوجها بالنهار ولا تبيت في غير منزلها ولا تخرج المطلقة ليلا ولا نهارا الا من عذر وهو قول الحسن وقال مالك لا تنتقل المطلقة المبتوتة ولا الرجعية ولا المتوفى عنها ولا يخرجن بالنهار ولا يبتن عن بيوتهن وقال الشافعي ولم يكن الاحداد في سكنى البيوت فتسكن المتوفى عنها زوجها أي بيت كانت فيه جيدا او رديا وانما الاحداد في الزينة قال ابو بكر اما المطلقة فلقوله تعالى (لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة) فحظر خروجها واخراجها في العدة الا ان يأتين بفاحشة مبينة وذلك ضرب من العذر فاباح خروجها للعذر وقد اختلف في الفاحشة المذكورة في هذه الآية وسنذكرها في موضعها ان شاء الله تعالى واما المتوفى عنها زوجها فان الله تعالى قال في العدة الاولى (متاعا الى الحول غير اخراج) ثم نسخ منها ما زاد على الاربعة الاشهر والعشر فبقي حكم هذه العدة الثانية على ما كان عليه من ترك الخروج اذ لم يرد لها نسخ وانما النسخ فيما زاد * وقد وردت السنة بمثل ما دل عليه الكتاب حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عبد الله بن مسلمة القعنبي عن مالك عن سعد بن اسحاق بن كعب بن عجرة عن عمته زينب بنت كعب بن عجرة ان الفريعة بنت مالك بن سنان وهي اخت ابي سعيد الخدري اخبرتها انها جاءت الى النبي صلى الله عليه وسلم تسأله ان ترجع الى اهلها في بني خدرة فان زوجها قتله عبد له فسألت رسول

الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان ارجع الى اهلى فانه لم يتركنى فى مسكن يملكه ولا نفقة قالت فقال رسول الله ﷺ نعم قالت فخرجت حتى اذا كنت فى الحجرة او فى المسجد دعانى فقال كيف قلت فرددت عليه القصة التى ذكرت من شأن زوجى قالت فقال امكثى فى بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعتددت فيه اربعة اشهر وعشرا قالت فلما كان عثمان ارسل الى وسالنى عن ذلك فاخبرته فاتبعه وقضى به وقد روى عن ابن عباس خلاف ذلك حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن محمد المروزى قال حدثنا موسى بن مسعود قال حدثنا شبل عن ابن ابى نجيح قال قال عطاء قال ابن عباس نسخت هذه الآية عدتها عند اهله فتعتد حيث شاءت وهو قول الله عز وجل (غير اخراج) قال عطاء ان شاءت اعتدت عند اهلها وسكنت فى منزلها وان شاءت خرجت لقول الله تعالى (فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن) قال عطاء ثم جاء الميراث فنسخ السكنى فتعتد حيث شاءت/ قال ابو بكر ليس فى ايجاب الميراث ما يوجب فسخ الكون فى المنزل وقد يجوز اجتماعهما فليس فى ثبوت احدهما نفى الآخر وقد ثبت ذلك ايضا بسنة الرسول ﷺ بعد نسخ الحول وايجاب الميراث لان عدة الفريعة كانت أربعة أشهر وعشرا وقد نهاها النبى ﷺ عن النقلة فهو ما روينا من قصة الفريعة قد دل على معنيين أحدهما لزوم السكون فى المنزل الذى كانت تسكنه يوم الوفاة والنهى عن النقلة والثانى جواز الخروج اذ لم ينكر النبى ﷺ الخروج ولو كان الخروج محظورا لنهاها عنه وقد روى مثل ذلك عن جماعة من السلف منهم عبد الله بن مسعود وعمر وزيد بن ثابت وأم سلمة وعثمان أنهم قالوا المتوفى عنها زوجها تخرج بالنهار ولا تبيت عن بيتها وروى عبد الرزاق عن ابن كثير عن مجاهد قال استشهد رجال يوم أحد فآمت نساؤهم وكن متجاورات فى دار فاتين رسول الله ﷺ فقلن نبيت عند احدانا فقال تزاورن بالنهار فاذا كان الليل فلتأو كل واحدة منكن الى بيتها وروى عن جماعة من السلف ان المتوفى عنها زوجها تعتد حيث شاءت منهم على وابن عباس وجابر بن عبد الله وعائشة وما قدمنا من دليل الكتاب والسنة يوجب صحة القول الاول فان قيل قال الله تعالى (متاعا الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن من معروف) فهذا يدل على أن لها أن تنتقل قيل له المعنى فاذا خرجن بعد انقضاء العدة كما قال فى الآية الاخرى (فاذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن) ويدل على أن المراد ما ذكرنا انها لو خرجت قبل انقضاء العدة لم يكن لها أن تتزوج بالاتفاق فدل ذلك على أن المراد فاذا خرجن بعد

انقضاء العدة واذا كان ذلك على ما وصفنا كان حظر الانتقال باقيا على المتوفى عنها زوجها * وانما قالوا ان المطلقة لا تخرج ليلا ولا نهارا لقوله تعالى (ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن) وذلك عموم في جميعهن وحظر عن خروجهن في سائر الأوقات وخالفت المتوفى عنها زوجها من جهة أن نفقة المتوفى عنها زوجها على نفسها ونفقة المطلقة على زوجها فهي مستغنية عن الخروج والله أعلم

(ذكر احداد المتوفى عنها زوجها)

روى عن جماعة من الصحابة أن عليها اجتناب الزينة والطيب منهم عائشة وأم سلمة وابن عمر وغيرهم ومن التابعين سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وحكاه عن فقهاء المدينة وهو قول أصحابنا وسائر فقهاء الامصار لا خلاف بينهم فيه وروى ذلك عن النبي ﷺ حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن عبد الله ابن أبي بكر عن حميد بن نافع عن زينب بنت أبي سلمة انها أخبرته بهذه الاحاديث قالت زينب دخلت على أم حبيبة حين توفي أبوها أبو سفيان فدعت بطيب فيه صفرة خلوق أو غيره فدهنت منه جارية ثم مست بعارضيها ثم قالت والله مالي بالطيب من حاجة غير أني سمعت رسول الله ﷺ يقول لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال الا على زوج أربعة أشهر وعشرا قالت زينب ودخلت على زينب بنت جحش حين توفي أخوها فدعت بطيب فمست منه ثم قالت والله مالي بالطيب من حاجة غير اني سمعت رسول الله ﷺ يقول وهو على المنبر لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال الا على زوج أربعة أشهر وعشرا قالت زينب وسمعت أمي أم سلمة تقول جاءت امرأة الى رسول الله ﷺ فقالت يارسول الله ان ابنتي توفي عنها زوجها وقد اشتكت عينها أفنكحلها فقال النبي ﷺ لا مرتين أو ثلاثا كل ذلك يقول لا ثم قال رسول الله ﷺ انما هي أربعة أشهر وعشر او قد كانت احداكن في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول قال حميد فقلت لزينب وما ترمي بالبعرة على رأس الحول فقالت زينب كانت المرأة اذا توفي عنها زوجها دخلت حفشا ولبست شر ثيابها ولم تمس طيبا ولا شيأ حتى تمر بها سنة ثم تؤتى بدابة حمار أو شاة أو طير فتفتض به فقلما تفتض بشيء الا مات ثم تخرج فتعطى بعرة فترمي بها ثم تراجع بعد ما شاءت من طيب أو غيره فحظر عليها رسول الله ﷺ الاكتحال في العدة وأخبر بالعدة التي كانت تعتد احداهن وما تجتنبه من الزينة والطيب ثم قال انما هي أربعة أشهر وعشر افدل بذلك على أن هذه العدة

محتدابها العدة التى كانت سنة فى اجتناب الطيب والزينة * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا زهير قال حدثنا يحيى بن أبى بكير قال حدثنا ابراهيم بن طهمان قال حدثنى بديل عن الحسن بن مسلم عن صفية بنت شيبة عن أم سلمة زوج النبى ﷺ عن النبى ﷺ أنه قال المتوفى عنها زوجها لا تلبس المعصفر من الثياب ولا الممشقة ولا الحلية ولا تختضب ولا تكتحل وروت أم سلمة عن النبى ﷺ أنه قال المتوفى عنها زوجها لا تلبس المعصفر من الثياب ولا الممشقة ولا الحلى ولا تختضب ولا تكتحل وروت أم سلمة عن النبى ﷺ أنه قال لها وهى معتدة من زوجها لا تمتشطى بالطيب ولا بالحناء فانه خضاب * قوله عز وجل (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم) الآية قد تضمنت هذه الآية أربعة أحكام أحدها الحول وقد نسخ منه ما زاد على أربعة أشهر وعشرا والثانى نفقتها وسكناها فى مال الزوج فقد نسخ بالميراث على ما روى عن ابن عباس وغيره لان الله تعالى أوجبها لها على وجه الوصية لازواجهم كما كانت الوصية واجبة للوالدين والاقربين فنسخت بالميراث وقول النبى صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث ومنها الاحداد الذى دلت عليه الدلالة من الآية فحكمه باق بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنها انتقالها عن بيت زوجها فحكمه باق فى حظره فنسخ من الآية حكمان وبقى حكمان ولا نعلم آية اشتملت على أربعة أحكام فنسخ منها اثنان وبقى اثنان غيرها * ويحتمل أن يكون قوله تعالى (غير اخراج) منسوخا لان المراد به السكنى الواجبة فى مال الزوج فقد نسخ كونها فى مال الزوج فصار حظر الاخراج منسوخا الا أن قوله تعالى (غير اخراج) قد تضمن معنيين أحدهما وجوب السكنى فى مال الزوج والثانى حظر الخروج والاخراج لانهم اذا كانوا ممنوعين من اخراجها فهى لا محالة مأمورة باللبث فاذا نسخ وجوب السكنى فى مال الزوج بقى حكم لزوم اللبث فى البيت * وقد اختلف أهل العلم فى نفقة المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس وجابر بن عبد الله نفقتها على نفسها حاملا كانت أو غير حامل وهو قول الحسن وسعيد بن المسيب وعطاء وقبيصة بن ذؤيب وروى الشعبى عن على وعبد الله قالا اذا مات عنها زوجها فنفقتها من جميع المال وروى الحكم عن ابراهيم قال كان اصحاب عبد الله يقضون فى الحامل المتوفى عنها زوجها ان كان المال كثيرا فنفقتها من نصيب ولدها وان كان قليلا فمن جميع المال وروى الزهرى عن سالم عن ابن عمر قال ينفق عليها من جميع المال وقال اصحابنا جميعا لا نفقة لها ولا سكنى فى مال الميت حاملا كانت أو غير حامل وقال ابن أبى ليلى هى فى مال الزوج بمنزلة الدين على

الميت اذا كانت حاملا وقال مالك بن انس نفقتها على نفسها وان كانت حاملا ولها السكنى ان كانت الدار للزوج وان كان عليه دين فالمرأة احق بسكناها حتى تنقضي عدتها وان كانت في بيت بكراء فاخرجوها لم يكن لها سكنى في مال الزوج هذا رواية ابن وهب عنه وقال ابن القاسم عنه لا نفقة لها في مال الميت ولها السكنى ان كانت الدار للميت وان كان عليه دين فهي احق بالسكنى من الغرماء وتباع للغرماء ويشترط السكنى على المشتري وقال الثوري ان كانت حاملا انفق عليها من جميع المال حتى تضع فاذا وضعت انفق على الصبي من نصيبه هذه رواية الاشجعي عنه وروى عنه المعافى ان نفقتها من حصتها وقال الاوزاعي في المرأة يموت زوجها وهي حامل فلا نفقة لها وان كانت ام ولد فلها النفقة من جميع المال حتى تضع وقال الليث بن سعد في ام الولد اذا كانت حاملا منه فانه ينفق عليها من المال فان ولدت كان ذلك في حظ ولدها وان لم تلد كان ذلك دينا يتبع به وقال الحسن بن صالح للمتوفى عنها زوجها النفقة من جميع المال وقال الشافعي في المتوفى عنها زوجها قولين احدهما لها النفقة والسكنى والآخر لا نفقة لها ولا سكنى * قال ابو بكر لا تخلو نفقة الحامل من احد ثلاثة اوجه اما ان تكون واجبة على حسب وجوبها بديا حين كانت عدتها حولا في قوله تعالى (وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج) أو ان تكون واجبة على حسب وجوبها للمطلقة المبتوتة أو تجب للحامل دون غيرها لاجل الحمل والوجه الاول باطل لانها كانت واجبة على وجه الوصية والوصية للوارث منسوخة والوجه الثاني لا يصح ايضا من قبل ان النفقة لم تكن واجبة في حال الحياة وانما تجب حالا فحالا على حسب مضي الاوقات وتسليم نفسها في بيت الزوج ولا يجوز ايجابها بعد الموت من وجهين احدهما ان سبيلها ان يحكم بها الحاكم على الزوج ويثبتها في ذمته وتؤخذ من ماله وليس للزوج ذمة فتثبت فيها فلم يجز اخذها من ماله اذا لم تثبت عليه والثاني ان ذلك الميراث قد انتقل الى الورثة بالموت اذا لم يكن هناك دين عند الموت فغير جائز اثباتها في مال الورثة ولا في مال الزوج فتؤخذ منه وان كانت حاملا لم يخل ايجاب النفقة لها في مال الزوج من احد وجهين اما ان يكون وجوبها متعلقا بكونها في العدة أو لاجل الحمل وقد بينا ان ايجابها لاجل العدة غير جائز ولا يجوز ايجابها لاجل الحمل لان الحمل نفسه لا يستحق نفقة على الورثة اذ هو موسر مثلهم بميراثه ولو ولدته لم تجب نفقته على الورثة فكيف تجب له في حال الحمل فلم يبق وجه يستحق به النفقة والله أعلم

باب التعريض بالخطبة في العدة

قال الله تعالى (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو اكننتم في انفسكم) الآية وقد قيل في الخطبة انها الذكر الذي يستدعي به الى عقدة النكاح والخطبة بالضم الموعظة المتسقة على ضروب من التأليف وقد قيل ايضا ان الخطبة ماله اول وآخر كالرسالة والخطبة للحال نحو الجلسة والقعدة وقيل في التعريض انه ما تضمن الكلام من الدلالة على شيء من غير ذكره له كقول القائل ما انا بزان يعرض بغيره انه زان ولذلك رأى عمر فيه الحد وجعله كالتصريح والكناية العدول عن صريح اسمه الى ذكر يدل عليه كقوله تعالى (انا انزلناه في ليلة القدر) يعني القرآن فالهاء كناية عنه وقال ابن عباس التعريض بالخطبة ان يقول لها انى اريد ان اتزوج امرأة من امرها وامرها يعرض لها بالقول وقال الحسن هو ان يقول لها انى بك لمعجب وانى فيك لراغب ولا تفوتينا نفسك وقال النبي ﷺ لفاطمة بنت قيس وهي في العدة لا تفوتينا بنفسك ثم خطبها بعد انقضاء العدة على اسامة بن زيد وقال عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه قال هو ان يقول لها وهي في العدة انك لكريمة وانى فيك لراغب وان الله لسائق اليك خيراً أو نحو هذا من القول وقال عطاء هو ان يقول انك لجميلة وانى فيك لراغب وان قضى الله شيأ كان فكان التعريض ان يتكلم بكلام يدل فحواه على رغبته فيها ولا يخطبها بصريح القول قال سعيد ابن جبير في قوله تعالى (الا ان تقولوا قولا معروفا) ان يقول انى فيك لراغب وانى لارجو ان نجتمع وقوله تعالى (او اكننتم في انفسكم) يعني اضمرتموه من التزويج بعد انقضاء عدتها فاباح التعريض بالخطبة واضمار نكاحها من غير افصاح به وذكر اسماعيل ابن اسحاق عن بعض الناس انه احتج في نفي الحد في التعريض بالقذف بان الله تعالى لم يجعل التعريض في هذا الموضع بمنزلة التصريح كذلك لا يجعل التعريض بالقذف كالتصريح * قال اسماعيل فاحتج بما هو حجة عليه اذ التعريض بالنكاح قد فهم به مراد القائل فاذا فهم به مراده وهو القذف حكم عليه بحكم القاذف * قال وانما يزيل الحد عن المعرض بالقذف من يزيله لانه لم يعلم بتعريضه انه اراد القذف اذ كان محتملا لغيره * قال وينبغي على قوله هذا ان يزعم ان التعريض بالقذف جائز مباح كما ابيح التعريض بالخطبة بالنكاح * قال وانما اختير التعريض بالنكاح دون التصريح لان النكاح لا يكون الا منهما ويقتضي خطبته جوابا منها ولا يقتضي التعريض جوابا في الاغلب فلذلك افترقا قال ابو بكر الكلام الاول الذي حكاه عن خصمه في الدلالة على نفي الحد بالتعريض صحيح ونقضه ظاهر الاختلال واضح الفساد ووجه الاستدلال به على نفي الحد بالتعريض انه لما حظر عليه المخاطبة بعقد النكاح صريحا وابيح له التعريض به اختلف حكم التعريض

والتصريح

والتصريح فى ذلك على ان التعريض بالقذف مخالف لحكم التصريح وغير جائز التسوية بينهما
كما خالف الله بين حكمهما فى خطبة النكاح وذلك لانه معلوم ان الحدود مما يسقط بالشبهة فهى
فى حكم السقوط والنفى آكد من النكاح فاذا لم يكن التعريض فى النكاح كالتصريح وهو آكد
فى باب الثبوت من الحد كان الحد اولى ان لا يثبت بالتعريض من حيث دل على انه لو
خطبها بعد انقضاء العدة بالتعريض لم يقع بينهما عقد النكاح فكان تعريضه بالعقد
مخالفا للتصريح فالحد اولى ان لا يثبت بالتعريض وكذلك لم يختلفوا ان الاقرار فى
العقود كلها لا يثبت بالتعريض ويثبت بالتصريح لان الله قد فرق بينهما فى النكاح فكان
الحد اولى ان لا يثبت به وهذه الدلالة واضحة على الفرق بينهما فى سائر ما يتعلق حكمه
بالقول وهى كافية مغنية فى جهة الدلالة على ما وصفنا وان اردنا رده اليه من جهة القياس
لعلة تجمعهما كان سائغا وذلك ان النكاح حكمه متعلق بالقول كالقذف فلما اختلف
حكم التصريح والتعريض بالخطبة بهذا المعنى ثبت حكمه بالتعريض وان كان حكمه ثابتا
بالافصاح والتصريح كما حكم الله به فى النكاح * واما قوله ان التعريض بالقذف ينبغي
ان يكون بمنزلة التصريح لانه قد عرف مراده كما عرف بالتصريح فانى اظنه نسى عند هذا
القول حكم الله تعالى فى الفصل بين التعريض والتصريح بالخطبة اذ كان المراد مفهوما
مع الفرق بينهما لانه ان كان الحكم متعلقا بمفهوم المراد فذلك بعينه موجود فى
الخطبة فينبغي ان يستوى حكمهما فيها فاذا كان نص التنزيل قد فرق بينهما فقد انتقض
هذا الالزام وصح الاستدلال به على ما وصفنا واما قوله ان من ازال الحد عن المعرض
بالقذف فانما ازاله لانه لم يعلم بتعريضه انه اراد القذف لاحتمال كلامه لغيره فانها وكالة
لم تثبت عن الخصم وقضاء على غائب بغير بينة وذلك لان احدا لا يقول بان حد القذف
متعلق بارادته وانما يتعلق عند خصومه بالافصاح به دون غيره فالذى يحيل به خصمه
من انه ازال الحد لانه لم يعلم مراده لا يقبلونه ولا يعتمدونه * واما الزامه خصمه ان
يبيح التعريض بالقذف كما يبيح التعريض بالنكاح فانه كلام رجل غير مثبت فيما يقوله
ولا ناظر فى عاقبة ما يؤل اليه حكم الزامه له فنقول ان خصمه الذى احتج به لم يجعل
ما ذكره علة للاباحة حتى يلزم عليه اباحة التعريض بالقذف وانما استدل بالآية على
ايجاب الفرق بين التعريض والتصريح فاما الحظر والاباحة موقوفان على دلالتهما من
غير هذا الوجه . واما قوله انما اجيز التعريض بالنكاح دون التصريح لان النكاح
لا يكون الا منهما ويقتضى خطبته جوابا منها ولا يقتضى التعريض جوابا فى الاغلب
فانه كلام فارغ لا معنى تحته وهو مع ذلك منتقض وذلك ان التعريض بالنكاح والتصريح

به لا يقتضي واحد منهما جوابا لان النهي انما انصرف الى خطبتها الوقت مستقبل بعد انقضاء العدة بقوله تعالى (ولكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا) وذلك لا يقتضي الجواب كما لا يقتضي التعريض ولم يجز الخطاب عن النهي عن العقد المقتضي للجواب حتى يفرق بينهما بما ذكر فقد بان بذلك انه لا فرق بين التعريض والتصريح في نفي اقتضاء الجواب وهذا الموضع هو الذي فرقت الآية فيه بين الامرين فاما العقد المقتضي للجواب فانما هو منهي عنه بقوله تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله) وان كان نهيه عن العقد نفسه فقد اقتضاء نهيه عن الافصاح بالخطبة من جهة الدلالة كدلالة قوله تعالى (ولا تقل لهما اف) على حظر الشتم والضرب . واما وجه انتقاضه فانه لا خلاف ان العقود المقتضية للجواب لا تصح بالتعريض وكذلك الاقرارات لا تصح بالتعريض وان لم تقتض جوابا من المقر له فلم يختلف حكم ما يقتضي من ذلك جوابا وما لا يقتضيه فعلمت ان اختلافهما من هذا الوجه لا يوجب الفرق بينهما .٭ واما قوله تعالى (ولكن لا تواعدوهن سرا) فانه مختلف في المراد به فقال ابن عباس وسعيد بن جبير والشعبي ومجاهد مواعدة السر ان ياخذ عليها عهدا او ميثاقا ان تحبس نفسها عليه ولا تنكح زوجا غيره وقال الحسن وابراهيم وابو مجلز ومحمد وجابر بن زيد (لا تواعدوهن سرا) الزنا وقال زيد بن اسلم (لا تواعدوهن سرا) لا تنكح المرأة في عدتها ثم تقول ساسره ولا يعلم به اويدخل عليها فيقول لا يعلم بدخولي حتى تنقضي العدة . قال أبو بكر اللفظ محتمل لهذه المعاني كلها لان الزنا قد يسمى سرا قال الحطيئة

ويحرم سر جارتهم عليهم ويأكل جارهم انف القصاع

واراد بالسر الزنا وصفهم بالعفة عن نساء جيرانهم وقال رؤبة يصف حمار الوحش واتانه لما كف عنها حين حملت

قد احصنت مثل دعاميص الرنق اجنة في مستكنات الحلق

فعف عن اسرارها بعد العسق .

يعني بعد اللزوق يقال عسق به اذا لزق به واراد بالسر ههنا الغشيان وعقد النكاح نفسه يسمى سرا كما يسمى به الوطء الا ترى ان الوطء والعقد كل واحد منهما يسمى نكاحا ولذلك ساغ تاويل الآية على الوطء وعلى العقد وعلى التصريح بالخطبة لما بعد انقضاء العدة . واظهر الوجوه واولاها بمراد الآية مع احتمالها السائر ما ذكرنا ما روى عن ابن عباس ومن تابعه وهو التصريح بالخطبة واخذ العهد عليها ان تحبس نفسه عليه ليتزوجها

بعد

بعدا نقضاء العدة لان التعريض المباح انما هو فى عقد يكون بعدا نقضاء العدة وكذلك
التصريح واجب ان يكون حظره من هذا الوجه بعينه ومن جهة اخرى ان ذلك معنى
لم نستفده الا بالآية فهو لا محالة مراد بها واما حظر ايقاع العقد فى العدة فذكور باسمه
فى نسق التلاوة بقوله تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله) فاذا
كان ذلك مذكورا فى نسق الخطاب بصريح اللفظ دون التعريض وبالافصاح دون
الكناية فانه يبعد ان يكون مراده بالكناية المذكورة بقوله (سرا) هو والذى قد
افصح به فى المخاطبة وكذلك تاويل من تأوله على الزنا فيه بعد لان المواعدة بالزنا
محظورة فى العدة وغيرها اذ كان تحريم الله الزنا تحريما مبهما مطلقا غير مقيد بشرط
ولا مخصوص بوقت فيؤدى ذلك الى ابطال فائدة تخصيصه حظر المواعدة بالزنا بكونها
فى العدة وليس يمتنع ان يكون الجميع مرادا لاحتمال اللفظ له بعد ان لا يخرج منه تاويل
ابن عباس الذى ذكرناه . وقوله تعالى (علم الله انكم ستذكرونهن) يعنى ان الله علم انكم
ستذكرونهن بالتزويج لرغبتكم فيهن ولخوفكم ان يسبقكم اليهن غيركم واباح لهم
التوصل الى المراد من ذلك بالتعريض دون الافصاح وهذا يدل على ما اعتبره اصحابنا فى
جواز التوصل الى استباحة الاشياء من الوجوه المباحة وان كانت محظورة من وجوه
اخر ونحوه ماروى عن النبى ﷺ حين اتاه بلال بتمر جيد فقال أكل تمر خيبر هكذا
فقال لا انما نأخذ الصاع بالصاعين والصاعين بالثلاثة فقال النبى ﷺ لا تفعلوا ولكن
بيعوا تمركم بعرض ثم اشتروا به هذا التمر فارشدهم الى التوصل الى أخذ التمر الجيد
ولهذا الباب موضع غير هذا سنذكره ان شاء الله * وقوله تعالى (علم الله انكم
ستذكرونهن) كقوله تعالى (علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم) واباح لهم الاكل
والجماع فى ليالى رمضان علمنا انه لو لم يبح لهم لكان فيهم من يواقع المحظور عنه فخفف
عنهم رحمة منه بهم وكذلك قوله تعالى (علم الله انكم ستذكرونهن) هو على هذا المعنى
قوله عز وجل (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله) قيل فيه ان أصل
العقدة فى اللغة هو الشد تقول عقدت الحبل وعقدت العقد تشبيها له بعقد الحبل فى
التوثق وقوله تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح) معناه ولا تعقدوه ولا تعزموا عليه
ان تعقدوه فى العدة وليس المعنى ان لا تعزموا بالضمير على ايقاع العقد بعد انقضاء العدة
لانه قد أباح اضمار عقد بعد انقضاء العدة بقوله (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة
النساء أو أكننتم فى أنفسكم) والاكنان فى النفس هو الاضمار فيها فعلمنا ان المراد بقوله
تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح) انما تضمن النهى عن ايقاع العقد فى العدة وعن

العزيمة عليه فيها وقوله تعالى (حتى يبلغ الكتاب أجله) يعنى به انقضاء العدة وذلك في مفهوم الخطاب غير محتاج الى بيان الا ترى ان فريعة بنت مالك حين سألت النبي صلى الله عليه وسلم أجابها بان قال لا حتى يبلغ الكتاب أجله فعقلت من مفهوم خطابه انقضاء العدة ولم يحتج الى بيان من غيره ولا خلاف بين الفقهاء ان من عقد على امرأة نكاحا وهي في عدة من غيره ان النكاح فاسد * وقد اختلف السلف ومن بعدهم في حكم من تزوج امرأة في عدتها من غيره فروى ابن المبارك قال حدثنا أشعث عن الشعبي عن مسروق قال بلغ عمر ان امرأة من قريش تزوجها رجل من ثقيف في عدتها فارسل اليهما ففرق بينهما وعاقبهما وقال لا ينكحها أبدا وجعل الصداق في بيت المال وفشا ذلك بين الناس فبلغ عليا كرم الله وجهه فقال رحم الله أمير المؤمنين ما بال الصداق وبيت المال انهما جهلا فينبغي للامام أن يردهما الى السنة قيل فما تقول انت فيها قال لها الصداق بما استحل من فرجها ويفرق بينهما ولا جلد عليهما وتكمل عدتها من الاول ثم تكمل العدة من الآخر ثم يكون خاطبا فبلغ ذلك عمر فقال يا أيها الناس ردوا الجهالات الى السنة وروى ابن أبي زائدة عن أشعث مثله وقال فيه فرجع عمر الى قول علي * قال أبو بكر قد اتفق علي وعمر على قول واحد لما روى ان عمر رجع الى قول علي واختلف فقهاء الامصار في ذلك ايضا فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر يفرق بينهما ولها مهر مثلها فاذا انقضت عدتها من الاول تزوجها الآخر ان شاء وهو قول الثوري والشافعي وقال مالك والاوزاعي والليث بن سعد لا تحل له ابدا قال مالك والليث ولا بملك اليمين * قال أبو بكر لا خلاف بين من ذكرنا قوله من الفقهاء ان رجلا لو زنى بامرأة جاز له أن يتزوجها والزنا أعظم من النكاح في العدة فاذا كان الزنا لا يحرمها عليه تحريما مؤبدا فالوطء بشبهة أحرى أن لا يحرمها عليه وكذلك من تزوج أمة على حرة أو جمع بين أختين ودخل بهما لم تحرم عليه تحريما مؤبدا فكذلك الوطء عن عقد كان في العدة لا يخلو من أن يكون وطأ بشبهة أو زنا وايهما كان فالتحريم غير واقع به * فان قيل قد يوجب الزنا والوطء بالشبهة تحريما مؤبدا عندكم كالذي يطأ أم امرأته أو ابنتها فتحرم عليه تحريما مؤبدا قيل له ليس هذا مما نحن فيه بسبيل لان كلامنا انما هو في وطء يوجب تحريم الموطوءة نفسها فاما وطء يوجب تحريم غيرها فان ذلك حكم كل وطء عندنا زنا كان او وطء بشبهة أو مباحا وأنت لم تجد في الاصول وطأ يوجب تحريم الموطوءة فكان قولك خارجا عن الاصول وعن أقاويل السلف أيضا لان عمر قد رجع الى قول علي في هذه المسئلة وأما ماروى عن عمر انه جعل المهر في بيت المال فانه ذهب الى انه مهر حصل لها من وجه

محظور

محظور فسبيله أن يتصدق به فلذلك جعله في بيت المال ثم رجع فيه الى قول علي رضي الله عنه ومذهب عمر في جعل مهرها لبيت المال اذ قد حصل لها ذلك من وجه محظور يشبه ماروى عن النبي ﷺ في الشاة المأخوذة بغير اذن مالكها قدمت اليه مشوية فلم يكد يسيغها حين أراد الأكل منها فقال ان هذه الشاة تخبرني انها أخذت بغير حق فاخبروه بذلك فقال اطعموها الاسارى ووجه ذلك عندنا انها صارت لهم بضمان القيمة فامرهم بالصدقة بها لانها حصلت لهم من وجه محظور ولم يكونوا قد ادوا القيمة الى أصحابها وقد روى عن سليمان بن يسار ان مهرها لبيت المال وقال سعيد بن المسيب وابراهيم والزهري الصداق لها على ماروى عن علي وفي اتفاق عمر وعلي على ان لا حد عليهما دلالة على ان النكاح في العدة لا يوجب الحد مع العلم بالتحريم لان المرأة كانت عالمة بكونها في العدة ولذلك جلدها عمر وجعل مهرها في بيت المال وما خالفهما في ذلك أحد من الصحابة فصار ذلك أصلا في ان كل وطء عن عقد فاسد انه لا يوجب الحد سواء كانا عالمين بالتحريم أو غير عالمين به وهذا يشهد لابي حنيفة فيمن وطئ ذات محرم منه بنكاح انه لا حد عليه */ وقد اختلف الفقهاء في العدة اذا وجبت من رجلين فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك في رواية ابن القاسم عنه والثوري والاوزاعي اذا وجبت عليها العدة من رجلين فان عدة واحدة تكون لهما جميعا سواء كانت العدة بالحمل أو بالحيض أو بالشهور وهو قول ابراهيم النخعي وقال الحسن بن صالح والليث والشافعي تعتد لكل واحد عدة مستقبلة والذي يدل على صحة القول الاول قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) يقتضي كون عدتها ثلاثة قروء اذا طلقها زوجها ووطئها رجل بشبهة لانها مطلقة قد وجبت عليها عدة ولو اوجبنا عليها اكثر من ثلاثة قروء كنا زائدين في الآية ما ليس فيها اذ لم تفرق بين من وطئت بشبهة من المطلقات وبين غيرها ويدل عليه أيضا قوله تعالى (واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر واللائي لم يحضن) ولم يفرق بين مطلقة قد وطئها اجنبي بشبهة وبين من لم توطأ فاقتضى ذلك أن تكون عدتها ثلاثة أشهر في الوجهين جميعا ويدل عليه أيضا قوله تعالى (واولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن) ولم يفرق بين من عليها عدة من رجل أو رجلين ويدل عليه أيضا قوله تعالى (يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج) لان العدة انما هي بمضي الاوقات والاهلة والشهور وقد جعلها الله وقتا لجميع الناس فوجب ان تكون الشهور والاهلة وقتا لكل واحد منهما لعموم الآية ويدل عليه اتفاق الجميع على ان الاول لا يجوز له عقد النكاح عليها قبل

انقضاء عدتها منه فعلمنا انها في عدة من الثاني لان العـدة منه لا تمنع من تزويجها *فان قيل منع من ذلك لان العدة منه تتلوها عدة من غيره *قيل له فقد يجوز ان يتزوجها ثم يموت هو قبل بلوغها موضع الاعتداد من الثاني فلا تلزمها عدة من الثاني فلو لم تكن في هذه الحال معتدة منه لما منع العقد عليها لان عدة تجب في المستقبل لا ترفع عقدا ماضيا *ويدل عليه ان الحيض انما هو استبراء للرحم من الحبل فاذا طلقها الاول ووطئها الثاني بشبهة قبل ان تحيض ثم حاضت ثلاث حيض فقد حصل الاستبراء ويستحيل ان يكون استبراء من حمل الاول غير استبراء من حمل الثاني فوجب ان تنقضي به العـدة منهما جميعا *ويدل عليه ان من طلق امرأته وابانها ثم وطئها في العدة بشبهة ان عليها عدتين عدة من الوطء وتعتد بما بقي من العدة الاولى من العدتين ولا فرق بين ان تكون العدة من رجلين او رجل واحد *فان قيل ان هذا حق واجب لرجل واحـد والاول واجب لرجلين *قيل له لا فرق بين الرجل الواحد والرجلين لان الحقين اذا وجبا لرجل واحد فواجب ايفاؤهما اياه جميعا كوجوبهما لرجلين في لزوم توفيتهما اياهما ألا ترى انه لا فرق بين الرجلين والرجل الواحد في آجال الديون ومواقيت الحج والاجارات ومـدد الايلاء في ان مضي الوقت الواحد يصير كل واحد منهما مستوفيا لحقه فتكون الشهور التي لهذا هي بعينهـا للآخر وقـد روى ابو الزناد عن سليمان بن يسـار عن عمر في التي تزوجت في العدة انه امرها ان تعتد منهما وظاهر ذلك يقتضي ان تكون عدة واحدة منهما *فان قيل روى الزهري عن سليمان بن يسـار عن عمر انه قال تعتد بقية عدتها من الاول ثم تعتد من الآخر *قيل له ليس فيه انها تعتد من الآخر عدة مستقبلة فوجب ان يحمل معناه على بقية العدة ليوافق حديث ابي الزناد والله اعلم

(باب متعة المطلقة)

قال الله عز وجل (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن) تقديره ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة الا ترى انه عطف عليه قوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) فلو كان الاول بمعنى ما لم تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة او لم تفرضوا لما عطف عليها المفروض لها فدل ذلك على ان معناه ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضـة وقد تكون او بمعنى الواو وقال الله تعالى (ولا تطع منهم آثما او كفورا) معناه ولا كفورا وقال تعالى (وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط) والمعنى وجاء احد منكم من

الغائط واقتم مرضى ومسافرون وقال تعالى (وارسلناه الى مائة الف او يزيدون) معناه ويزيدون فهذا موجود فى اللغة وهى النفى اظهر فى دخولها عليه انها بمعنى الواو منه ماقدمنا من قوله تعالى (ولا تطع منهم آثما او كفورا) معناه ولا كفور الدخولها على النفى وقال تعالى (حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او مااختلط بعظم) او فى هذه المواضع بمعنى الواو فوجب على هذا ان يكون قوله تعالى (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة) لما دخلت على النفى ان تكون بمعنى الواو فيكون شرط وجوب المتعة المعنيين جميعا من عدم المسيس والتسمية جميعا بعد الطلاق وهذه الآية تدل على ان للرجل ان يطلق امرأته قبل الدخول بها فى الحيض وانها ليست كالمدخول بها لاطلاقه اباحة الطلاق من غير تفصيل منه بحال الطهر دون الحيض * وقد اختلف السلف وفقهاء الامصار فى وجوب المتعة فروى عن على انه قال لكل مطلقة متعة وعن الزهرى مثله وقال ابن عمر لكل مطلقة متعة الا التى تطلق وقد فرض لها صداق ولم تمس فحسبها نصف ما فرض لها وروى عن القاسم بن محمد مثله وقال شريح وابراهيم والحسن تخير التى تطلق قبل الدخول ولم يفرض على المتعة وقال شريح وقد سألوه فى متاع فقال لا نأبى ان نكون من المتقين فقال انى محتاج فقال لا نأبى ان نكون من المحسنين وقد روى عن الحسن وابى العالية لكل مطلقة متاع وسئل سعيد بن جبير عن المتعة على الناس كلهم فقال لا على المتقين وروى ابن ابى الزناد عن ابيه فى كتاب البيعة وكانوا لا يرون المتاع للمطلقة واجبا ولكنها تخصيص من الله وفضل وروى عطاء عن ابن عباس قال اذا فرض الرجل وطلق ان يمس فليس لها الا المتاع وقال محمد بن على المتعة التى لم يفرض لها والتى قد فرض لها ليس لها متعة وذكر محمد بن اسحاق عن نافع قال كان ابن عمر لا يرى للمطلقة متعة واجبة الا للتى انكحت بالعوض ثم يطلقها قبل ان يدخل بها وروى معمر عن الزهرى قال متعتان احداهما يقضى بها السلطان والاخرى حق على المتقين من طلق قبل ان يفرض ولم يدخل اخذ المتعة لانه لا صداق عليه ومن طلق بعد ما يدخل او يفرض فالمتعة حق عليه وعن مجاهد نحو ذلك فهذا قول السلف فيها * واما فقهاء الامصار فان اباحنيفة وابا يوسف ومحمدا وزفر قالوا المتعة واجبة للتى طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وان دخل بها فانه يمتعها ولا يجبر عليها وهو قول الثورى والحسن بن صالح والاوزاعى الا ان الاوزاعى زعم ان احد الزوجين اذا كان مملوكا لم تجب المتعة وان طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وقال ابن ابى ليلى وابو الزناد المتعة ليست واجبة ان شاء فعل وان شاء لم يفعل ولا يجبر عليها

ولم يفرقا بين المدخول بها وبين غير المدخول بها وبين من سمى لها وبين من لم يسم لها وقال مالك والليث لا يجبر احد على المتعة سمى لها اولم يسم لها دخل بها او لم يدخل وانما هى مما ينبغى ان يفعله ولا يجبر عليها قال مالك وليس للملاعنة متعة على حال من الحالات وقال الشافعى المتعة واجبة لكل مطلقة ولكل زوجة اذا كان الفراق من قبله او يتم به الا التى سمى لها وطلق قبل الدخول * قال ابو بكر فنبدأ بالكلام فى ايجاب المتعة ثم نعقبه بالكلام على من اوجبها لكل مطلقة والدليل على وجوبها قوله تعالى (لاجناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن اوتفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين) وقال تعالى فى آية أخرى (يأأيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فمالكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا) وقال فى آية أخرى (وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين) فقد حوت هذه الآيات الدلالة على وجوب المتعة من وجوه أحدها قوله تعالى (فمتعوهن) لانه أمر والامر يقتضى الوجوب حتى تقوم الدلالة على الندب والثانى قوله تعالى (متاعا بالمعروف حقا على المحسنين) وليس فى ألفاظ الايجاب آكد من قوله حقا عليه والثالث قوله تعالى (حقا على المحسنين) تأكيد لايجابه اذ جعلها من شرط الاحسان وعلى كل أحد أن يكون من المحسنين وكذلك قوله تعالى (حقا على المتقين) قد دل قوله حقا عليه على الوجوب وقوله تعالى (حقا على المتقين) تأكيد لايجابها وكذلك قوله تعالى (فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا) قد دل على الوجوب من حيث هو أمر وقوله تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف) يقتضى الوجوب أيضا لانه جعلها لهم وما كان للانسان فهو ملكه له المطالبة به كقولك هذه الدار لزيد * فان قيل لما خص المتقين والمحسنين بالذكر فى ايجاب المتعة عليهم دل على أنها غير واجبة وانها ندب لان الواجبات لا يختلف فيها المتقون والمحسنون وغيرهم * قيل له انما ذكر المتقين والمحسنين تأكيدا لوجوبها وليس تخصيصهم بالذكر نفيا على غيرهم كما قال تعالى (هدى للمتقين) وهو هدى للناس كافة وقوله تعالى (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس) فلم يكن قوله تعالى (هدى للمتقين) موجبا الا ن لا يكون هدى لغيرهم كذلك قوله تعالى (حقا على المتقين) و (حقا على المحسنين) غير ناف أن يكون حقا على غيرهم وأيضا فانا نوجبها على المتقين والمحسنين بالآية ونوجبها على غيرهم بقوله تعالى (فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا) وذلك عام فى الجميع بالاتفاق لان كل من أوجبها من فقهاء الامصار على المحسنين

والمتقين

والمتقين أوجبها على غيرهم ويلزم هذا السائل أن لا يجعلها ندبا أيضا لان ما كان ندبا
لا يختلف فيه المتقون وغيرهم فاذا جاز تخصيص المتقين والمحسنين بالذكر في المندوب
اليه من المتعة وهم وغيرهم فيه سواء فكذلك جائز تخصيص المحسنين والمتقين بالذكر في
الايجاب ويكونون هم وغيرهم فيه سواء فان قيل لما لم يخصص المتقين والمحسنين في
سائر الديون من الصداق وسائر عقود المداينات عند ايجابهم عليهم وخصهم بذلك
عند ذكر المتعة دل على انها ليست بواجبة قيل له اذا كان لفظ الايجاب موجودا في
الجميع فالواجب علينا الحكم بمقتضى اللفظ ثم تخصيصه بعض من أوجب عليه الحق
بذكر التقوى والاحسان انما هو على وجه التأكيد ووجوه التأكيد مختلفة فمنها
مايكون ذكر بتقييد التقوى والاحسان ومنها مايكون بتخصيص لفظ الاداء نحو
قوله تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) وقوله تعالى (فليؤد الذى أؤتمن امانته وليتق
الله ربه) ومنها مايكون بالامر بالاشهاد عليه والرهن به فكيف يستدل بلفظ التاكيد
على نفي الايجاب وأيضا فاوجدنا عقد النكاح لا يخلو من ايجاب البدل ان كان مسمى
فالمسمى وان لم يكن فيه تسمية فمهر المثل ثم كانت حاله اذا كان فيه تسمية ان البضع
لا يخلو من استحقاق البدل له مع ورود الطلاق قبل الدخول وفارق النكاح بهذا المعنى
سائر العقود لان عود المبيع الى ملك البائع يوجب سقوط الثمن كله وسقوط حق
الزوج عن بضعها بالطلاق قبل الدخول لا يخرجه من استحقاق بدل ما وهو نصف
المسمى فوجب أن يكون ذلك حكمه اذا لم تكن فيه تسمية والمعنى الجامع بينهما ورود
الطلاق قبل الدخول وأيضا فان مهر المثل مستحق بالعقد والمتعة هى بعض مهر المثل
فتجب كما يجب نصف المسمى اذا طلق قبل الدخول فان قيل مهر المثل دراهم ودنانير
والمتعة انما هى أثواب قيل له المتعة أيضا عندنا دراهم ودنانير لو أعطاها لم يجبر على
غيرها وهذا الذى ذكرناه من أنها بعض مهر المثل يسوغ على مذهب محمد لانه يقول
اذا رهنها بمهر المثل رهنا ثم طلقها قبل الدخول كان رهنا بالمتعة محبوسا بها ان هلك
هلك بها وأبو يوسف فانه لا يجعله رهنا بالمتعة فان هلك هلك بغير شيء والمتعة واجبة
باقية عليه فهذا يدل على انه لم يرها بعض مهر المثل ولكنه أوجبها بمقتضى ظاهر القرآن
وبالاستدلال وبالاصول على أن البضع لا يخلو من بدل مع ورود الطلاق قبل الدخول
وانه لا فرق بين وجود التسمية فى العقد وبين عدمها اذ غير جائز حصول ملك البضع
له بغير بدل فوجوب مهر المثل بالعقد عند عدم التسمية كوجوب المسمى فيه فوجب
أن يستوى فيه حكمهما فى وجوب بدل البضع عند ورود الطلاق قبل الدخول وأن

تكون المتعة قائمة مقام بعض مهر المثل وان لم تكن بعضه كما تقوم القيم مقام المستهلكات وقد قال ابراهيم فى المطلقة قبل الدخول وقد سمى لها أن لها نصف الصداق هو متعتها فكانت المتعة اسما لما يستحق بعد الطلاق قبل الدخول ويكون بدلا من البضع * فان قيل اذا قامت مقام بعض مهر المثل فهو عوض من المهر والمهر لا يجب له عوض قبل الطلاق فكذلك بعده * قيل له لم نقل انه لم بدل منه وان قام مقامه كما لا نقول ان قيم المستهلكات ابدال لها بل كانها هى حين قامت مقامها ألا ترى أن المشترى لا يجوز له أخذ بدل المبيع قبل القبض ببيع ولا غيره ولو كان استهلكه مستهلك كان له أخذ القيمة منه لانها تقوم مقامه كانها هو لا على معنى العوض فكذلك المتعة تقوم مقام بعض مهر المثل بدلا من البضع كما يجب نصف المسمى بدلا من البضع مع الطلاق * فان قيل لو كانت المتعة تقوم مقام بعض مهر المثل بدلا من البضع لوجب اعتبارها بالمرأة كما يعتبر مهر المثل بحالها دون حال الزوج فلما أوجب الله تعالى اعتبار المتعة بحال الرجل فى قوله تعالى (ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) دل على انها ليست بدلا من البضع واذا لم تكن بدلا من البضع لم يجز أن تكون بدلا من الطلاق لان البضع يحصل لها بالطلاق فلا يجوز أن تستحق بدل ما يحصل لها وهذا يدل على انها ليست بدلا عن شيء واذا كان كذلك علمنا انها ليست بواجبة * قيل له أما قولك فى اعتبار حاله دون حالها فليس كذلك عندنا وأصحابنا المتأخرون مختلفون فيه فكان شيخنا أبو الحسن رحمه الله يقول يعتبر فيها حال المرأة أيضا وليس فيه خلاف الآية لانا نستعمل حكم الآية مع ذلك فى اعتبار حال الزوج ومنهم من يقول يعتبر حاله دون حالها ومن قال بهذا يلزمه سؤال هذا السائل أيضا لانه يقول أن مهر المثل انما وجب اعتباره بها فى الحال التى يحصل البضع للزوج اما بالدخول واما بالموت القائم مقام الدخول فى استحقاق كمال المهر فكان بمنزلة قيم المتلفات فى اعتبارها بانفسها وأما المتعة فانها لا تجب عندنا الا فى حال سقوط حقه من بضعها لسبب من قبله قبل الدخول او ما يقوم مقامه فلم يجب اعتبار حال المرأة اذ البضع غير حاصل للزوج بل حصل لها بسبب من قبله من غير ثبوت حكم الدخول فلذلك اعتبر حاله دونها وايضاً لو سلمنا لك انها ليست بدلا عن شيء لم يمنع ذلك وجوبها لان النفقة ليست بدلا عن شيء بدلالة ان بدل البضع هو المهر وقد ملكه بعقد النكاح والدخول والاستمتاع انما هو تصرف فى ملكه وتصرف الانسان فى ملكه لا يوجب عليه بدلا ولم يمنع ذلك وجوبها ولذلك تلزمه نفقة ابيه وابنه الصغير بنص الكتاب والانفاق ليس بدلا عن شيء ولم يمنع ذلك وجوبها

والزكوات

والزكوات والكفارات ليست بدلا عن شيء وهن واجبات فالمستدل بكونها غير بدل عن شيء على نفي ايجابها مغفل وايضا فاعتبارها بالرجل وبالمرأة انما هو كلام في تقديرها والكلام في التقدير ليس يتعلق بالايجاب ولا بنفيه وايضا لو لم تكن واجبة لم تكن مقدرة بحال الرجل فلما قال تعالى (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) دل على الوجوب اذ ما ليس بواجب غير معتبر بحال الرجل اذ له ان يفعل ما شاء منه في حال اليسار والاعسار فلما قدرها بحال الرجل ولم يطلقها فيخير الرجل فيها دل على وجوبها وهذا يصلح ان يكون ابتداء دليل في المسئلة وقال هذا القائل ايضا لما قال تعالى (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) اقتضى ذلك ان لا تلزم المقتر الذي لا يملك شيأ واذا لم تلزمه لم تلزم الموسر ومن الزمها المقتر فقد خرج خرج من ظاهر الكتاب لان من لا مال له لم تقتض الآية ايجابها عليه اذ لا مال له فيعتبر قدره فغير جائز ان نجعلها دينا عليه وان لا يكون مخاطبا بها * قال ابو بكر هذا الذي ذكره هذا القائل اغفال منه لمعنى الآية لان الله تعالى لم يقل على الموسع على قدر ماله وعلى المقتر على قدر ماله وانما قال تعالى (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) وللمقتر قدر يعتبر به وهو ثبوته في ذمته حتى يجد فيسلمه كما قال الله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) فاوجبها عليه بالمعروف ولو كان معسرا لا يقدر على شيء لم يخرج عن حكم الآية لان له ذمة تثبت فيها النفقة بالمعروف حتى اذا وجدها اعطاها كذلك المقتر في حكم المتعة وكسائر الحقوق التي تثبت في الذمة وتكون الذمة كالاعيان ألا ترى ان شراء المعسر بمال في ذمته جائز وقامت الذمة مقام العين في باب ثبوت البدل فيها فكذلك ذمة الزوج المقتر ذمة صحيحة يصح اثبات المتعة فيها كما تثبت فيها النفقات وسائر الديون قال ابو بكر في هذه الآية دلالة على جواز النكاح بغير تسمية مهر لان الله تعالى حكم بصحة الطلاق فيه مع عدم التسمية والطلاق لا يقع الا في نكاح صحيح وقد تضمنت الدلالة على ان شرطه ان لا صداق لها لا يفسد النكاح لانها لما لم يفرق بين من سكت عن التسمية وبين من شرط ان لا صداق فهي على الامرين جميعا وزعم مالك انه اذا شرط ان لا مهر لها فالنكاح فاسد فان دخل بها صح النكاح ولها مهر مثلها وقد قضت الآية بجواز النكاح وشرطه ان لا مهر لها ليس باكثر من ترك التسمية فاذا كان عدم التسمية لا يقدح في العقد فكذلك شرطه ان لا مهر لها وانما قال اصحابنا انها غير واجبة للمدخول بها لانا قد بينا ان المتعة بدل من البضع وغير جائز ان تستحق بدلين فلما كانت مستحقة بعد الدخول المسمى او مهر المثل لم يجز ان تستحق معه المتعة ولا خلاف ايضا بين فقهاء

الامصار ان المطلقة قبل الدخول لا تستحقها على وجه الوجوب اذا وجب لها نصف المهر فدل ذلك من وجهين على ماذكرنا احدهما انها لم تستحقه مع وجوب بعض المهر فان لا تستحقه مع وجوب جميعه اولى والثاني ان المعنى فيه انها قد استحقت شيا من المهر وذلك موجود في المدخول بها * فان قيل لما وجبت المتعة حين لم يجب شيء من المهر وجب ان يكون وجوبها عند استحقاق المهر اولى قيل فينبغي ان تستحقها اذا وجب نصف المهر لوجوبها عند عدم شيء منه وايضا فانما استحقها عند فقد شيء من المهر لعلة ان البضع لا يخلو من بدل قبل الطلاق وبعده فلما لم يجب المهر وجبت المتعة ولما استحقت بدلا آخر لم يجز ان تستحقها فان قيل قال الله تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين) وذلك عام في سائرهن الا ما خصه الدليل قيل له هو كذلك الا ان المتاع اسم لجميع ما ينتفع به قال الله تعالى (وفاكهة وابا متاعا لكم ولانعامكم) وقال تعالى (متاع قليل ثم مأويهم جهنم) وقال تعالى (انما هذه الحيوة الدنيا متاع) وقال الافوه الاودي

انما نعمة قوم متعة * وحياة المرء ثوب مستعار

فالمتعة والمتاع اسم يقع على جميع ما ينتفع به ونحن فتى اوجبنا للمطلقات شيا مما ينفع به من مهر او نفقة فقد قضينا عهدة الآية فمتعة التي لم يدخل بها نصف المهر المسمى والتي لم يسم لها على قدر حال الرجل والمرأة وللمدخول بها تارة المسمى وتارة مهر المثل اذا لم يكن مسمى وذلك كله متعة وليس بواجب اذا اوجبنا لها ضربا من المتعة ان نوجب لها سائر ضروبها لان قوله تعالى (وللمطلقات متاع) انما يقتضي ادنى ما يقع عليه الاسم فان قيل قوله تعالى (وللمطلقات متاع) يقتضي ايجابه بالطلاق ولا يقع على ما استحقته قبله من المهر قيل له ليس كذلك لانه جائز ان تقول وللمطلقات المهور التي كانت واجبة لهن قبل الطلاق فليس في ذكر وجوبه بعد الطلاق ما ينفي وجوبه قبله اذ لو كان كذلك لما جاز ذكر وجوبه في الحالين مع ذكر الطلاق فيكون فائدة وجوبه بعد الطلاق اعلامنا ان مع الطلاق يجب المتاع اذ كان جائزا ان يظن ظان ان الطلاق يسقط ما وجب فابان عن ايجابه بعده كهو قبله وايضا ان كان المراد متاعا وجب بالطلاق فهو على ثلاثة انحاء اما نفقة العدة للمدخول بها او المتعة او نصف المسمى لغير المدخول بها وذلك متعلق بالطلاق لان النفقة تسمى متاعا على ما بينا كما قال تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج) فسمى النفقة والسكنى الواجبتين لها متاعا ومما يدل على ان المتعة غير واجبة مع المهر اتفاق الجميع على انه ليس لها المطالبة بها قبل الطلاق فلو كانت المتعة تجب مع المهر بعد الطلاق لوجبت قبل الطلاق اذ

كانت

كانت بدلا من البضع وليست بدلا من الطلاق فكان يكون حكمها حكم المهر وفي ذلك دليل على امتناع وجوب المتعة والمهر فان قيل فانتم توجبونها بعد الطلاق لمن لم يسم لها ولم يدخل بها ولا توجبونها قبله ولم يكن انتفاء وجوبها قبل الطلاق دليلا على انتفاء وجوبها بعده وكذلك قلنا في المدخول بها * قيل له ان المتعة بعض مهر المثل اذ قام مقام بعضه وقد كانت المطالبة لها واجبة بالمهر قبل الطلاق فلذلك صحت ببعضه بعده وانت فلست تجعل المتعة بعض المهر فلم يخل ايجابها من ان تكون بدلا من البضع أو من الطلاق فان كانت بدلا من البضع مع مهر المثل فواجب ان تستحقها قبل الطلاق وان لم تكن بدلا من البضع استحال وجوبها عن الطلاق في حال حصول البضع لها والله تعالى أعلم

ذكر تقدير المتعة الواجبة

قال الله تعالى (ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف) واثبات المقدار على اعتبار حاله في الاعسار واليسار طريقه الاجتهاد وغالب الظن ويختلف ذلك في الازمان ايضاً لان الله تعالى شرط في مقدارها شيئين احدهما اعتبارها بيسار الرجل واعساره والثاني ان يكون بالمعروف مع ذلك فوجب اعتبار المعنيين في ذلك واذا كان كذلك وكان المعروف منهما موقوفا على عادات الناس فيها والعادات قد تختلف وتتغير وجب بذلك مراعاة العادات في الازمان وذلك اصل في جواز الاجتهاد في أحكام الحوادث اذ كان ذلك حكما مؤديا الى اجتهاد رأينا وقد ذكرنا ان شيخنا ابا الحسن رحمه الله يقول يجب مع ذلك اعتبار حال المرأة ايضا وذكر ذلك ايضا علي بن موسى القمي في كتابه واحتج بان الله تعالى علق الحكم في تقدير المتعة بشيئين حال الرجل بيساره واعساره وان يكون مع ذلك بالمعروف قال فلو اعتبرنا حال الرجل وحده عاريا من اعتبار حال المرأة لوجب ان يكون لو تزوج امرأتين احداهما شريفة والاخرى دنية مولاة ثم طلقهما قبل الدخول ولم يسم لهما ان تكونا متساويتين في المتعة فتجب لهذه الدنية كما تجب لهذه الشريفة وهذا منكر في عادات الناس واخلاقهم غير معروف قال ويفسد من وجه آخر قول من اعتبر حال الرجل وحده دونها وهو انه لو كان رجلا موسرا عظيم الشأن فتزوج امرأة دنية مهر مثلها دينار انه لو دخل بها وجب لها مهر مثلها اذ لم يسم لها شيأ دينار واحد ولو طلقها قبل الدخول لزمته المتعة على قدر حاله وقد يكون ذلك اضعاف مهر مثلها فتستحق قبل الدخول بعد الطلاق اكثر مما تستحقه

بعد الدخول وهذا خلف من القول لان الله تعالى قد اوجب للمطلقة قبل الدخول نصف ما اوجبه لها بعد الدخول فاذا كان القول باعتبار حال الرجل دونها يؤدى الى مخالفة معنى الكتاب ودلالته والى خلاف المعروف فى العادات سقط ووجب اعتبار حالها معه ويفسد أيضا من وجه آخر وهو انه لو تزوج رجلان موسران اختين فدخل أحدهما بامرأته كان لها مهر مثلها الف درهم اذ لم يسم لها مهرا وطلق الآخر امرأته قبل الدخول من غير تسمية ان تكون المتعة لها على قدر حال الرجل وجائز ان يكون ذلك ضعاف مهر اختها فيكون ما تاخذه المدخول بها اقل مما تاخذه المطلقة وقيمة البضعين واحدة وهما متساويتان فى المهر فيكون الدخول مدخلا عليها ضررا ونقصانا فى البدن وهذا منكر غير معروف فهذه الوجوه كلها تدل على اعتبار حال المرأة معه وقد قال اصحابنا انه اذا طلقها قبل الدخول ولم يسم لها وكانت متعتها اكثر من نصف مهر مثلها انها لا تجاوز بها نصف مهر مثلها فيكون لها الاقل من نصف مهر مثلها ومن المتعة لان الله تعالى لم يجعل المسمى لها اكثر من نصف التسمية مع الطلاق قبل الدخول فغير جائز ان يعطيها عند عدم التسمية اكثر من النصف مهر المثل ولما كان المسمى مع ذلك اكثر من مهر المثل فلم تستحق بعد الطلاق اكثر من النصف ففى مهر المثل اولى ولم يقدر اصحابنا لها مقدارا معلوما لا يتجاوز به ولا يقصر عنه وقالوا هى على قدر المعتاد المتعارف فى كل وقت وقد ذكر عنهم ثلاثة اثواب درع وخمار وازار والازار هو الذى تستتر به بين الناس عند الخروج وقد ذكر عن السلف فى مقدارها اقاويل مختلفة على حسب ما غلب فى رأى كل واحد منهم فروى اسماعيل بن امية عن عكرمة عن ابن عباس قال اعلى المتعة الخادم ثم دون ذلك النفقة ثم دون ذلك الكسوة وروى اياس بن معاوية عن ابى مجلز قال قلت لابن عمر اخبرنى عن المتعة فاخبرنى على قدرى فانى موسر اكسوا كذا اكسوا كذا فحسبت ذلك فوجدته قيمة ثلاثين درهما وروى عمرو عن الحسن قال ليس فى المتعة شيء يوقت على قدر الميسرة وكان حماد يقول يمتعها بنصف مهر مثلها وقال عطاء اوسع المتعة درع وخمار وملحفة وقال الشعبى كسوتها فى بيتها درع وخمار وملحفة وجلبابة وروى يونس عن الحسن قال كان منهم من يمتع بالخادم والنفقة ومنهم من يمتع بالكسوة والنفقة ومن كان دون ذلك فثلاثة اثواب درع وخمار وملحفة ومن كان دون ذلك متع بثوب واحد وروى عمرو بن شعيب عن سعيد بن المسيب قال افضل المتعة خمار اووضعها ثوب وروى الحجاج عن أبى اسحاق انه سأل عبدالله بن مغفل عنها فقال

لها

لها المتعة على قدر ماله وهذه المقادير كلها صدرت عن اجتهاد آرائهم ولم ينكر بعضهم على بعض ماصار اليه من مخالفته فيه فدل على انها عندهم موضوعة على ما يؤديه اليه اجتهاده وهي بمنزلة تقويم المتلفات واروش الجنايات التي ليس لها مقادير معلومة في النصوص؛ قوله عزوجل (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم) قيل ان أصل الفرض الحز في القداح علامة لها تميز بينها والفرضة العلامة في قسم الماء على خشب او جص او حجارة يعرف بها كل ذي حق نصيبه من الشرب وقد سمى الشط الذي ترفأ فيه السفن فرضة لحصول الاثر فيه بالنزول الى السفن والصعود منها ثم صار اسم الفرض في الشرع واقعا على المقدار وعلى ما كان في اعلى مراتب الايجاب من الواجبات وقوله تعالى (ان الذي فرض عليك القرآن) معناه انزله واوجب عليك احكامه وتبليغه وقوله تعالى عند ذكر المواريث (فريضة من الله) ينتظم الامرين من معنى الايجاب لمقادير الانصباء التي بينها لذوي الميراث وقوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة) المراد بالفرض ههنا تقدير المهر وتسميته في العقد ومنه فرائض الابل وهي المقادير الواجبة فيها على اعتبار اعدادها واسنانها فسمى التقدير فرضا تشبيها له بالحز الواقع في القداح التي تتميز به من غيرها وكذلك سبيل ما كان مقدارا من الاشياء فقد حصل التمييز به بينه وبين غيره والدليل على ان المراد بقوله تعالى وقد فرضتم لهن فريضة تسمية المقدار في العقد انه قدم ذكر المطلقة التي لم يسم لها بقوله تعالى (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة) ثم عقبه بذكر من فرض لها وطلقت بعد الدخول فلما كان الاول على نفي التسمية كان الثاني على اثباتها فاوجب الله لها نصف المفروض بنص التنزيل؛ وقد اختلف فيمن سمى لها بعد العقد ثم طلقت قبل الدخول فقال أبو حنيفة لها مهر مثلها وهو قول محمد وكان ابو يوسف يقول لها نصف الفرض ثم رجع الى قولهما وقال مالك والشافعي لها نصف الفرض؛ والدليل على ان لها مهر مثلها ان موجب هذا العقد مهر المثل وقد اقتضى وجوب مهر المثل بالعقد وجوب المتعة بالطلاق قبل الدخول فلما تراضيا على تسمية لم ينتف موجب العقد من المتعة والدليل على ذلك ان هذا الفرض لم يكن مسمى في العقد كما لم يكن مهر المثل مسمى فيه وان كان واجبا به فلما كان ورود الطلاق قبل الدخول مسقطا المهر المثل بعد وجوبه اذ لم يكن مسمى في العقد وجب أن يكون كذلك حكم المفروض بعده اذ لم يكن مسمى فيه . فان قيل مهر المثل لم يوجبه العقد وانما

وجب بالدخول . قيل له هذا غلط لانه غير جائز استباحة البضع بغير بدل والدليل على ذلك انه لو شرط فى العقد انه لا مهر لها الوجب لها المهر فلما كان المهر بدلا من استباحة البضع ولم يجز نفيه بالشرط وجب أن يكون من حيث استباح البضع ان يلزمه المهر ويدل على ذلك ان الدخول بعد صحة العقد انما هو تصرف فيما قد ملكه وتصرف الانسان فى ملكه لا يلزمه بدلا الا ترى ان تصرف المشترى فى السلعة لا يوجب عليه بدلا بالتصرف فدل ذلك على استحقاقها المهر المثل بالعقد ويدل على ذلك ايضا اتفاق الجميع على ان لها ان تمنع نفسها بمهر المثل ولو لم تكن قد استحقته بالعقد كيف كان يجوز لها ان تمنع نفسها بما لم يجب بعد ويدل على ذلك ايضا ان لها المطالبة به ولو خاصمته الى القاضى لقضى به لها والقاضى لا يبتدىء ايجاب مهر لم تستحقه كما لا يبتدىء ايجاب سائر الديون اذا لم تكن مستحقة وذلك كله دليل على ان التى لم يفرض لها مهر قد استحقت مهر المثل بالعقد وملكته على الزوج حسب ملكها للمسمى لو كانت فى العقد تسمية . فان قيل لو كان مهر المثل واجبا بالعقد لما سقط كله بالطلاق قبل الدخول كما لا يسقط جميع المسمى . قيل له لم يسقط كله لان المتعة بعضه على ما قدمنا وهى بازاء نصف المسمى لمن طلقت قبل الدخول . وزعم اسماعيل بن اسحاق ان مهر المثل لا يجب بالعقد وان استباح الزوج البضع قال لان الزوج بازاء الزوجة كالثمن بازاء المبيع فان كان كما قال فواجب ان لا يلزمه المهر بالدخول لان الوطء كان مستحقا لها على الزوج كما استحق هو التسليم عليها اذ ما استباحه كل واحد منهما بازاء ما استباحه الآخر فمن اين صار الزوج مخصوصا بايجاب المهر اذا دخل بها وينبغى ان لا يكون لها ان تحبس نفسها بالمهر اذا لم تستحق ذلك بالعقد وواجب ايضا ان لا تصح تسمية المهر لانه قد صح من جهته بما عقد عليه كما صح من جهتها فلا يلزمه المهر كما لا يلزمها له شىء وواجب على هذا ان لا يقوم البضع عليها بالدخول وبالوطء بالشبهة وان لا يصح اخذ البدل منها لسقوط حقه عن بعضها وهذا كله مع ما عقلت الامة من ان الزوج يجب عليه المهر بدلا من استباحة البضع يدل على سقوط قول هذا القائل وقول النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث سهل ابن سعد الساعدى حين قال للرجل الذى خطب اليه المرأة التى وهبت نفسها منه قد ملكتها بما معك من القرآن يدل على ان الزوج فى معنى المالك لبضعها ومن الدليل على ان الفرض الواقع بعد العقد يسقطه الطلاق قبل الدخول ان الفرض انما اقيم مقام مهر المثل لانه غير جائز ايجابه مع مهر المثل ولما كان كذلك وجب أن يسقطه الطلاق

قبل الدخول كما يسقط مهر المثل ومن جهة اخرى ان الفرض انما الحق بالعقد ولم يكن موجودا فيه فمن حيث بطل العقد بطل ما الحق به. فان قيل فالمسمى فى العقد ثبوته كان بالعقد ولا يبطل ببطلانه. قيل له قد كان أبو الحسن رحمه الله يقول ان المسمى قد بطل وانما يجب نصف المهر حسب وجوب المتعة وكذلك قال ابراهيم النخعى هذا متعتها. ومن الناس من يحتج بهذه الآية فى ان المهر قد يكون اقل من عشرة دراهم لان الله تعالى قال (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم) فاذا سمى درهمين فى العقد وجب بقضية الآية ان لا تستحق بعد الطلاق اكثر من درهم. وهذا لا يدل عندنا على ماقالوا وذلك لان تسمية الدرهمين عندنا تسمية العشرة لان العشرة لا تتبعض فى العقد وتسمية لبعضها تسمية لجميعها كما ان الطلاق لما لم يتبعض كان ايقاعه لنصف تطليقة ايقاعا لجميعها والذى قد فرض اقل من عشرة قد فرض العشرة عندنا فالمنجب نصفها بعد الطلاق وايضا فان الذى اقتضته الآية وجوب نصف المفروض ونحن نوجب نصف المفروض ثم نوجب الزيادة الى تمام خمسة دراهم بدلالة اخرى والله اعلم

(ذكر اختلاف أهل العلم فى الطلاق بعد الخلوة)

قال ابو بكر تنازع اهل العلم فى معنى قوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم) واختلفوا فى المسيس المراد بالآية فروى عن على وعمر وابن عمر وزيد بن ثابت اذا اغلق بابا وارخى سترا ثم طلقها فلها جميع المهر وروى سفيان الثورى عن ليث عن طاوس عن ابن عباس قال لها الصداق كاملا وهو قول على بن الحسين وابراهيم فى آخرين من التابعين وروى فراش عن الشعبى عن ابن مسعود قال لها نصف الصداق وان قعد بين رجليها والشعبى عن ابن مسعود مرسل وروى عن شريح مثل قول ابن مسعود وروى سفيان الثورى عن عمر عن عطاء عن ابن عباس اذا فرض الرجل قبل ان يمس فليس لها الا المتاع فمن الناس من ظن ان قوله فى هذا كقول عبدالله بن مسعود وليس كذلك لان قوله فرض يعنى انه لم يسم لها مهرا وقوله قبل ان يمس يريد قبل الخلوة لانه قد تاوله على الخلوة فى حديث طاوس عنه فاوجب لها المتعة قبل الخلوة ./ واختلف فقهاء الامصار فى ذلك ايضا فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر الخلوة الصحيحة تمنع سقوط شىء من المهر بعد الطلاق وطىء

اولم يطأوهى ان لايكون احدهامحرما اومريضا اولم تكن حائضا أوصائمة فى
رمضان اورتقاء فانه ان كان كذلك ثم طلقها وجب لها نصف المهر اذا لم يطأها والعدة
واجبة فى هذه الوجوه كلها ان طلقها فعليها العدة وقال سفيان الثورى لها المهر كاملا اذا
خلابها ولم يدخل بها اذا جاء ذلك من قبله وان كانت رتقاء فلها نصف المهر وقال مالك
اذا خلابها وقبلها وكشفها ان كان ذلك قريبا فلا أرى لها الا نصف المهر وان تطاول
ذلك فلها المهر الا أن تضع له ماشاءت وقال الاوزاعى اذا تزوج امرأة فدخل بها عند
أهلها قبلها ولمسها ثم طلقها ولم يجامعها أو أرخى عليها سترا أو أغلق بابا فقد تم الصداق
وقال الحسن بن صالح اذا خلابها فلها نصف المهر اذا لم يدخل بها وان ادعت الدخول بعد
الخلوة فالقول قولها بعد الخلوة وقال الليث اذا أرخى عليها سترا فقد وجب الصداق
وقال الشافعى اذا خلابها ولم يجامعها حتى طلق فلها نصف المهر ولا عدة عليها/قال أبو
بكر مما يحتج به فى ذلك من طريق الكتاب عزوجل (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة)
فاوجب ايفاء الجميع فلا يجوز اسقاط شىء منه الا بدليل ويدل عليه قوله تعالى (وان
أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيأ
أتاخذونه بهتانا واثما مبينا وكيف تاخذونه وقد أفضى بعضكم الى بعض) فيه وجهان
من الدلالة على ماذكرنا أحدهما قوله تعالى (فلا تاخذوا منه شيا) والثانى (وكيف
تاخذونه وقد أفضى بعضكم الى بعض) وقال الفراء الافضاء الخلوة دخل بها أو لم يدخل
وهو حجة فى اللغة وقد أخبر أن الافضاء اسم للخلوة فمنع الله تعالى أن ياخذ منه شيا بعد
الخلوة وقد دل على أن المراد هو الخلوة الصحيحة التى لا تكون ممنوعا فيها من الاستمتاع
لان الافضاء ماخوذ من الفضاء من الارض وهو الموضع الذى لا بناء فيه ولا حاجز
يمنع من ادراك مافيه فافاد بذلك استحقاق المهر بالخلوة على وصف وهى التى لا حائل
بينهما ولا مانع من التسليم والاستمتاع اذ كان لفظ الافضاء يقتضيه ويدل عليه أيضا
قوله تعالى (فانكحوهن باذن أهلهن وآتوهن أجورهن بالمعروف) وقوله تعالى (فما
استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة) يعنى مهورهن وظاهره يقتضى وجوب
الايتاء فى جميع الاحوال الا ماقام دليله قال أبو بكر/ويدل عليه من جهة السنة ماحدثنا
عبدالباقى بن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان قال أخبرنا معلى بن منصور قال حدثنا ابن
لهيعة قال حدثنا أبو الاسود عن محمد بن عبدالرحمن بن ثوبان قال قال رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم من كشف خمار امرأة و نظر اليها وجب الصداق دخل بها أو لم يدخل/

وهو عندنا اتفاق الصدر الاول لان حديث فراس عن الشعبي عن عبد الله بن مسعود
لا يثبته كثير من الناس من طريق فراس * وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن
موسى قال حدثنا هوذة بن خليفة قال حدثنا عوف عن زرارة بن أوفى قال قضى
الخلفاء الراشدون المهديون أنه من أغلق بابا وأرخى سترا فقد وجب المهر ووجبت
العدة فاخبر انه قضاء الخلفاء الراشدين وقد روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وعضوا عليها بالنواجذ * ومن طريق
النظر أن المعقود عليه من جهتها لا يخلو اما أن يكون الوطء أو التسليم فلما اتفق الجميع
على جواز نكاح المجبوب مع عدم الوطء دل ذلك على أن صحة العقد غير متعلقة بالوطء اذ
لو كان كذلك لوجب أن لا يصح العقد عند عدم الوطء ألا ترى انه لما تعلقت صحته بصحة
التسليم كان من لا يصح منها التسليم من ذوات المحارم لم يصح عليها العقد واذا كانت
صحة العقد متعلقة بصحة التسليم من جهتها فواجب أن تستحق كمال المهر بعد صحة
التسليم بحصول ما تعلقت به صحة العقد له وأيضا فان المستحق من قبلها هو التسليم
ووقوع الوطء انما هو من قبل الزوج فعجزه وامتناعه لا يمنع من صحة استحقاق المهر
/ ولذلك قال عمر رضي الله عنه في الخلو بها لها المهر كاملا ماذنبهن ان جاء العجز من قبلكم /
وأيضا لو استأجر دارا وخلى بينهما وبينه استحق الاجر لوجود التسليم كذلك الخلوة
في النكاح وانما قالوا انها اذا كانت محرمة أو حائضا أو مريضة ان ذلك لا تستحق به
كمال المهر من قبل أن هناك تسليما آخر صحيحا تستحق به كمال المهر اذ ليس ذلك تسليما
صحيحا ولما لم يوجد التسليم المستحق بعقد النكاح لم تستحق كمال المهر * واحتج من أبى
ذلك بظاهر قوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
فنصف ما فرضتم) وقال تعالى في آية أخرى (اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من
قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها) فعلق استحقاق كمال المهر ووجوب
العدة بوجود المسيس وهو الوطء اذ كان معلوما انه لم يرد به وجود المس باليد *
// والجواب عن ذلك ان قوله تعالى (من قبل أن تمسوهن) قد اختلف الصحابة فيه على
ما وصفنا فتأوله علي وعمر وابن عباس وزيد وابن عمر على الخلوة فليس يخلو هؤلاء من
أن يكونوا تأولوها من طريق اللغة أو من جهة أنه اسم له في الشرع اذ غير جائز تاويل
اللفظ على ما ليس باسم له في الشرع ولا في اللغة فان كان ذلك عندهم اسما له من طريق اللغة
فهم حجة فيها لانهم أعلم باللغة ممن جاء بعدهم وان كان من طريق الشرع فاسماء الشرع

لا تؤخذ الا توقيفا واذا صار ذلك اسما لها صار تقدير الآية وان طلقتموهن من قبل
الخلوة فنصف ما فرضتم وأيضا لما اتفقوا على انه لم يرد به حقيقة المس باليد وتاوله
بعضهم على الجماع وبعضهم على الخلوة ومتى كان اسما للجماع كان كناية عنه وجائز أن
يكون حكمه كذلك واذا أريد به الخلوة سقط اعتبار ظاهر اللفظ لاتفاق الجميع على
انه لم يرد حقيقة معناه وهو المس باليد ووجب طلب الدليل على الحكم من غيره وما
ذكرناه من الدلالة يقتضي أن مراد الآية هو الخلوة دون الجماع فاقل أحواله أن
لا يخص به ما ذكرنا من ظواهر الآي والسنة وأيضا لو اعتبرنا حقيقة اللفظ اقتضى
ذلك أن يكون لو خلا بها ومسها بيده أن تستحق كمال المهر لوجود حقيقة المس واذا لم
يخل بها ومسها بيده خصصناه بالاجماع وأيضا لو كان المراد الجماع فليس يمتنع أن يقوم
مقامه ما هو مثله وفي حكمه من صحة التسليم كما قال تعالى (فان طلقها فلا جناح عليهما أن
يتراجعا) وما قام مقامه من الفرقة فحكمه حكمه في اباحتها للزوج الاول وقد حكي عن
الشافعي في المجبوب اذا جامع امرأته أن عليه كمال المهر ان طلق من غير وطء فعلمنا
أن الحكم غير متعلق بوجود الوطء وانما هو متعلق بصحة التسليم * فان قيل لو كان
التسليم قائما مقام الوطء لوجب أن يحلها للزوج الاول كما يحلها الوطء * قيل له هذا غلط
لان التسليم انما هو علة لاستحقاق كمال المهر وليس بعلة لاحلالها للزوج الاول ألا
ترى أن الزوج لو مات عنها قبل الدخول استحقت كمال المهر وكان الموت بمنزلة الدخول
ولا يحلها ذلك للزوج الاول * قوله تعالى (الا ان يعفون او يعفو الذى بيده عقدة
النكاح) قوله تعالى (الا ان يعفون) المراد به الزوجات لانه لو اراد الازواج لقال الا
ان يعفوا ولا خلاف في ذلك وقد روى ايضا عن ابن عباس ومجاهد وجماعة من السلف
ويكون عفوها ان تترك بقية الصداق وهو النصف الذى جعله الله لها بعد الطلاق
بقوله تعالى (فنصف ما فرضتم) فان قيل قد يكون الصداق عرضا بعينه وعقارا لا يصح
فيه العفو قيل له ليس معنى العفو في هذا الموضع ان تقول قد عفوت وانما العفو هو
التسهيل او الترك والمعنى فيه ان تتركه له على الوجه الجائز في عقود التمليكات فكان
تقدير الآية ان تملكه اياه وتتركه له تمليكا بغير عوض تاخذه منه فان قال قائل في هذا
دلالة على جواز هبة المشاع فيما يقسم لاباحة الله تعالى لها تمليك نصف الفريضة اياه بعد
الطلاق ولم يفرق بين ما كان منها عينا او دينا ولا بين ما يحتمل القسمة او لا يحتملها
فوجب بقضية الآية جواز هبة المشاع فيقال له ليس الامر كما ظننت لانه ليس المعنى

في العفو ان تقول قد عفوت اذ لا خلاف ان رجلا لو قال لرجل قد عفوت لك عن داري
هذه او قد ابرأتك من داري هذه ان ذلك لا يوجب تمليكا ولا يصح به عقد هبة واذا
كان كذلك وما نص عليه في الآية من العفو غيره وجب لجواز عقود التمليكات به علم
ان المراد به تمليكها على الوجه الذي تجوز عليه عقود الهبات والتمليكات اذ كان اللفظ
الذي به يصح التمليك غير مذكور فصار حكمه موقوفا على الدلالة فما جاز في الاصول
جاز في ذلك وما لم يجز في الاصول من عقود الهبات لم يجز في هذا ومع هذا فان كان هذا
السائل عن ذلك من اصحاب الشافعي فانه يلزمه ان يجيز الهبة غير مقبوضة لان الله
سبحانه لم يفرق بين المهر المقبوض وغير المقبوض فاذا عفت وقد قبضت فواجب ان
يجوز من غير تسليمه الى الزوج واذا لم يجز ذلك وكان محمولا على شروط الهبات كذلك
في المشاع وان كان من اصحاب مالك واحتج به في جوازها في المشاع وقبل القبض كان
الكلام على ما قدمنا ٭ واما قوله تعالى (أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح) فان السلف
قد اختلفوا فيه فقال علي وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وسعيد بن المسيب وسعيد بن
جبير ومحمد بن كعب وقتادة ونافع هو الزوج وكذلك قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد
وزفر والثوري وابن شبرمة والاوزاعي والشافعي قالوا اعفوه ان يتم لها كمال المهر بعد
الطلاق قبل الدخول قالوا وقوله تعالى (الا ان يعفون) البكر والثيب وقد روي عن
ابن عباس في ذلك روايتان احداهما رواه حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن عمار بن أبي
عمار عن ابن عباس قال هو الزوج وروى ابن جريج عن عمرو بن دينار عن عكرمة عن
ابن عباس قال رضي الله بالعفو وامر به وان عفت فكما عفت وان ضنت وعفا وليها جاز
وان ابت وقال علقمة والحسن وابراهيم وعطاء وعكرمة وابو الزناد هو الولي وقال مالك
ابن انس اذا طلقها قبل الدخول وهي بكر جاز عفو ابيها عن نصف الصداق وقوله تعالى
(الا ان يعفون) اللاتي قد دخل بهن قال ولا يجوز لاحد ان يعفو عن شيء من الصداق
الا الاب وحده لا وصي ولا غيره وقال الليث لابي البكر ان يضع من صداقها عند
عقدة النكاح ويجوز ذلك عليها وبعد عقدة النكاح ليس له أن يضع شيأ من صداقها ولا
يجوز ايضا عفوه عن شيء من صداقها بعد الطلاق قبل الدخول ويجوز له مبارأة زوجها
وهي كارهة اذا كان ذلك نظرا من ابيها لها فكما لم يجز للاب ان يضع شيأ من صداقها بعد
النكاح كذلك لا يعفو عن نصف صداقها بعد ذلك وذكر ابن وهب عن مالك ان مبارأته
عليها جائزة ٭ قال ابو بكر قوله تعالى (او يعفو الذي بيده عقدة النكاح) متشابه لاحتماله

الوجهين اللذين تأولهما السلف عليهما فوجب رده الى المحكم وهو قوله تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيأ مريأ) وقال تعالى فى آية اخرى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احديهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيأ) وقال تعالى (ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيأ الا ان يخافا الا يقيما حدود الله) فهذه الآيات محكمة لا احتمال فيها لغير المعنى الذى اقتضته فوجب رد الآية المتشابهة وهى قوله تعالى (او يعفو الذى بيده عقدة النكاح) اليها لامر الله تعالى الناس برد المتشابه الى المحكم وذم متبعى المتشابه من غير حمله على معنى المحكم بقوله تعالى (فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة) وايضا لما كان اللفظ محتملا للمعانى وجب حمله على موافقة الاصول ولا خلاف انه غير جائز للاب هبة شيء من مالها للزوج ولا لغيره فكذلك المهر لانه مالها وقوله من حمله على الولى خارج عن الاصول لان احدا لا يستحق الولاية على غيره فى هبة ماله فلما كان قول القائلين بذلك مخالفا للاصول خارجا عنها وجب حمل معنى الآية على موافقتها اذ ليس ذلك اصلا بنفسه لاحتماله للمعانى وما ليس باصل فى نفسه فالواجب رده الى غيره من الاصول واعتباره بها وايضا فلو كان المعنيان جميعا فى حيز الاحتمال ووجد نظائرهما فى الاصول لكان فى مقتضى اللفظ ما يوجب ان يكون الزوج اولى بظاهر اللفظ من الولى وذلك لان قوله تعالى (او يعفو الذى بيده عقدة النكاح) لا يجوز ان يتناول الولى بحال لا حقيقة ولا مجازا لان قوله تعالى (الذى بيده عقدة النكاح) يقتضى ان تكون العقدة موجودة وهى فى يد من هى فى يده فاما عقدة غير موجودة فغير جائز اطلاق اللفظ عليها بانها فى يد احد فلما لم تكن هناك عقدة موجودة فى يد الولى قبل العقد ولا بعده وقد كانت العقدة فى يد الزوج قبل الطلاق فقد تناوله اللفظ بحال فوجب ان يكون حمله على الزوج اولى منه على الولى فان قيل انما حكم الله بذلك بعد الطلاق وليست عقدة النكاح بيد الزوج بعد الطلاق قيل له يحتمل اللفظ بان يريد الذى كان بيده عقدة النكاح والولى لم يكن بيده عقدة النكاح ولا هى فى يده فى الحال فكان الزوج اولى بمعنى الآية من الولى ويدل على ذلك قوله تعالى فى نسق التلاوة (ولا تنسوا الفضل بينكم) فندب به الى الفضل وقال تعالى (وان تعفوا اقرب للتقوى) وليس فى هبة مال الغير افضال منه على غيره والمرأة لم يكن منها افضال وفى تجويز عفو الولى اسقاط معنى الفضل المذكور فى الآية وجعله تعالى بعد العفو اقرب للتقوى ولا تقوى له فى هبة مال غيره وذلك الغير لم يقصد الى العفو فلا يستحق به سمة

التقوى وايضافلا خلاف ان الزوج مندوب الى ذلك وعفوه وتكميل المهر لها جائز منه فوجب ان يكون مرادابها واذا كان الزوج مرادا انتفى ان يكون الولى مرادابها لان السلف تاولوه على أحد معنيين اما الزوج واما الولى واذقد دللنا على ان الزوج مراد وجب ان تمتنع ارادة الولى فان قال قائل على ماقدمنا فيما تضمنته الآية من الندب الى الفضل والى مايقرب من التقوى وان كان ذلك خطابا مخصوصا به المالك دون من يهب مال الغير ليس يمتنع فى الاصول ان تلحق هذه التسمية للولى وان فعل ذلك فى مال من يلى عليه والدليل على ذلك انه يستحق الثواب باخراج صدقة الفطر عن الصغير من مال الصغير وكذلك الاضحية والختان قيل أغفلت موضع الحجاج مما قدمناه وذلك انا قلنا هو غير مستحق للثواب والفصل بالتبرع بمال الغير فعارضتنا بمن وجب عليه حق فى ماله فاخرجه عنه وليه وهو الاب ونحن نجيز للوصي ولغير الوصي ان يخرج عنه هذه الحقوق ولا نجيز عفوهم عنه فكيف تكون الاضحية وصدقة الفطر والحقوق الواجبة بمنزلة التبرع واخراج مالا يلزم من ملكها . وزعم بعض من احتج لمالك انه لو اراد الزوج لقال الا ان يعفون او يعفو الزوج لما قد تقدم من ذكر الزوجين فيكون الكلام راجعا اليهما جميعا فلما عدل عن ذلك الى ذكر من لا يعرف الا بالصفة علم انه لم يرد الزوج. قال أبو بكر وهذا الكلام فارغ لا معنى تحته لان الله تعالى يذكر ايجاب الاحكام تارة بالنصوص وتارة بالدلالة على المعنى المراد من غير نص عليه وتارة بلفظ يحتمل للمعاني وهو فى بعضها اظهر وبه اولى وتارة بلفظ مشترك يتناول معانى مختلفة يحتاج فى الوصول الى المراد بالاستدلال عليه من غيره وقد وجد ذلك كله فى القرآن . وقوله لو اراد الزوج لقال او يعفو حتى يرجع الكلام الى الزوج دون غيره ولما عدل عنه الى لفظ محتمل خلف من القول لا معنى له ويقال له لو اراد الولى لقال الولى ولم يورد لفظا يشترك فيه الولى وغيره . وقال هذا القائل ان العافى هو التارك لحقه وهى اذا تركت النصف الواجب لها فهى عافية وكذلك الولى فان الزوج اذا اعطاها شيأ غير واجب لها لا يقال له عاف وانما هو واهب وهذا ايضا كلام ضعيف لان الذى تاولوه على الزوج قالوا ان عفوه هو اتمام الصداق لها وهم الصحابة والتابعون وهم اعلم بمعانى اللغة وما تحتمله من هذا القائل . وايضاً فان العفو فى هذا الموضع ليس هو قوله قد عفوت وانما المعنى فيه تكميل المهر من قبل الزوج او تمليك المرأة النصف الباقى بعد الطلاق اياه الا ترى ان المهر لو كان عبدا بعينه لكان حكم الآية مستعملا فيه

والندب المذكور فيها قائما فيه ويكون عفو المرأة ان تملكه النصف الباقي لها بعد الطلاق لا بان تقول قد عفوت ولكن على الوجه الذي يجوز فيه عقود التمليكات فكذلك العفو من قبل الزوج ليس هو ان يقول قد عفوت لكن بتمليك مبتدأ على حسب ما تجوز التمليكات وكذلك لو كانت المرأة قد قبضت المهر واستهلكته كان عفو الزوج في هذه الحالة ابراءها من الواجب عليها ولو كان المهر دينا في ذمة الزوج كان عفوها ابراءه من الباقي فكل عفو اضيف الى المرأة فمثله يضاف الى الزوج ويقال فما تقول في عفو الولي على اي صفة هو فانا نجعل عفو الزوج على مثلها فالاشتغال بمثل ذلك لا يجدي نفعا لان ذلك كلام في لفظ العفو والعدول عنه وهو مع ذلك منتقض على قائله الا اني ذكرته ابانة عن اختلال قول المخالفين ولجاهم الى تزويق الكلام بما لا دلالة فيه * وقوله تعالى (الا ان يعفون) يدل على بطلان قول من يقول ان البكر اذا عفت عن نصف الصداق بعد الطلاق انه لا يجوز وهو قول مالك لان الله تعالى لم يفرق بين البكر والثيب في قوله تعالى (الا ان يعفون) ولما كان قوله وابتداء خطابه حين قال تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) عاما في الابكار والثيب وجب أن يكون ما عطف عليه من قوله تعالى (الا ان يعفون) عاما في الفريقين منهما وتخصيص الثيب بجواز العفو دون البكر لا دلالة عليه . وقوله تعالى (فنصف ما فرضتم) يوجب اذا يكون اذا تزوجها على ألف درهم ودفعها اليها ثم طلقها قبل الدخول وقد اشترت بها متاعا ان يكون لها نصف الالف وتضمن للزوج النصف وقال مالك يأخذ الزوج نصف المتاع الذي اشترته والله تعالى انما جعل له نصف المفروض وكذلك المرأة فكيف يجوز أن يؤخذ منها ما لم يكن مفروضا ولا هو قيمة له وهو ايضا خلاف الاصول لان رجلا لو اشترى عبدا بالف درهم وقبض البائع ألف واشترى بها متاعا ثم وجد المشتري بالعبد عيبا فرد لم يكن له على المتاع الذي اشتراه البائع سبيل وكان المتاع كله للبائع وعليه ان يرد على المشتري الفا مثلها فالنكاح مثله لا فرق بينهما اذ لم يقع عقد النكاح على المتاع كما لم يقع عقد البيع عليه وانما وقع على الالف والله تعالى اعلم

﴿ باب الصلاة الوسطى وذكر الكلام في الصلاة ﴾

قال الله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) فيه امر بفعل الصلاة وتاكيد

وجوبها

وجوبها بذكر المحافظة وهي الصلوة الخمس المكتوبات المعهودات في اليوم والليلة وذلك لدخول الالف واللام عليها اشارة بها الى معهود وقد انتظم ذلك القيام بها واستيفاء فروضها وحفظ حدودها وفعلها في مواقيتها وترك التقصير فيها اذ كان الامر بالمحافظة يقتضي ذلك كله واكد الصلاة الوسطى بافرادها بالذكر مع ذكره سائر الصلوات وذلك يدل على معنيين اما ان تكون افضل الصلوات واولاها بالمحافظة عليها فلذلك افردها بالذكر عن الجملة واما ان تكون المحافظة عليها اشد من المحافظة على غيرها وقد روى في ذلك روايات مختلفة يدل بعضها على الوجه الاول وبعضها على الوجه الثاني فنها ما روى عن زيد بن ثابت انه قال هي الظهر لان رسول الله ﷺ كان يصلي بالهجير ولا يكون وراءه الا الصف او الصفان والناس في قائلتهم وتجارتهم فانزل الله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) وفي بعض الفاظ الحديث فكانت اثقل الصلوات على الصحابة فانزل الله تعالى ذلك قال زيد بن ثابت وانما سماها وسطى لان قبلها صلاتين وبعدها صلاتين وروى عن ابن عمر وابن عباس ان الصلاة الوسطى صلاة العصر وروى عن ابن عباس رواية اخرى انها صلاة الفجر وقد روى عن عائشة وحفصة وام كلثوم ان في مصحفهن (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى صلاة العصر) وروى عن البراء بن عازب قال نزلت (حافظوا على الصلوات وصلوة العصر) وقرأتها على عهد رسول الله ﷺ ثم نسخها الله تعالى فانزل (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) فاخبر البراء ان ما في مصحف هؤلاء من ذكر صلاة العصر منسوخ وقد روى عاصم عن زر عن علي قال قاتلنا الاحزاب فشغلونا عن صلاة العصر حتى كادت الشمس ان تغيب فقال النبي ﷺ اللهم املأ قلوب الذين شغلونا عن الصلاة الوسطى نارا قال علي كنا نرى انها صلاة الفجر وروى عكرمة وسعد بن جبير ومقسم عن ابن عباس مثل ذلك عن النبي ﷺ وروى ابو هريرة عن النبي ﷺ انها صلاة العصر وكذلك روى سمرة بن جندب عن رسول الله ﷺ وروى عن علي من قوله انها صلاة العصر وكذلك عن ابي بن كعب وعن قبيصة بن ذؤيب المغرب وقيل انما سميت صلاة العصر الوسطى لانها بين صلاتين من صلاة النهار وصلاتين من صلاة الليل وقيل ان اول الصلوات وجوبا كانت الفجر وآخرها العشاء الآخرة فكانت العصر هي الوسطى في الوجوب ومن قال ان الوسطى الظهر يقول لانها وسطى صلاة النهار بين الفجر والعصر ومن قال الصبح فقد قال ابن عباس لانها تصلي في سواد من الليل وبياض من النهار فجعلها وسطى في الوقت ومن

الناس من يستدل بقوله تعالى (والصلوة الوسطى) على نفى وجوب الوتر لانها لو كانت واجبة لما كان لها وسطى لانها تكون حينئذ ستا فيقال له ان كانت الوسطى العصر فوجهه ما قيل انها وسطى فى الايجاب وان كانت الظهر فلانها بين صلاتى النهار الفجر والعصر فلا دلالة على نفى وجوب الوتر التى هى من صلاة الليل وايضا فانها وسطى الصلوات المكتوبات وليس الوتر من المكتوبات وان كانت واجبة لانه ليس كل واجب فرضا اذا كان الفرض هو اعلى فى مراتب الوجوب وايضا فان فرض الوتر زيادة وردت بعد فرض المكتوبات لقوله ﷺ ان الله زادكم الى صلاتكم صلاة وهى الوتر وانما سميت وسطى قبل وجوب الوتر * واما قوله عز وجل (وقوموا لله قانتين) فانه قد قيل فى معنى القنوت فى اصل اللغة انه الدوام على الشىء وروى عن السلف فيه اقاويل روى عن ابن عباس والحسن وعطاء والشعبى (وقوموا لله قانتين) مطيعين وقال نافع عن ابن عمر قال القنوت طول القيام وقرأ (أمن هو قانت آناء الليل) وروى عن النبى ﷺ انه قال افضل الصلاة طول القنوت يعنى القيام وقال مجاهد القنوت السكوت والقنوت الطاعة ولما كان اصل القنوت الدوام على الشىء جاز ان يسمى مديم الطاعة قانتا وكذلك من اطال القيام والقراءة والدعاء فى الصلاة او أطال الخشوع والسكوت كل هؤلاء فاعلو القنوت وروى عن النبى ﷺ قنت شهرا يدعوا فيه على حى من احياء العرب والمراد به اطال قيام الدعاء * وقد روى الحارث بن شبل عن ابى عمرو الشيبانى قال كنا نتكلم فى الصلاة على عهد رسول الله ﷺ فنزلت (وقوموا لله قانتين) فامرنا بالسكوت فاقتضى ذلك النهى عن الكلام فى الصلاة وقال عبد الله بن مسعود كنا نسلم على النبى ﷺ وهو فى الصلاة فيرد علينا قبل ان نأتى ارض الحبشة فلما رجعت سلمت عليه فلم يرد على فذكرت ذلك له فقال ان الله يحدث من أمره ما يشاء وانه قضى ان لا تتكلموا فى الصلاة وروى عطاء بن يسار عن ابى سعيد الخدرى ان رجلا سلم على النبى ﷺ فرد عليه بالاشارة فلما سلم قال كنا نرد السلام فى الصلاة فنهينا عن ذلك وروى ابراهيم الهجرى عن ابن عياض عن ابى هريرة قال كانوا يتكلمون فى الصلاة فنزل (فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا) وفى حديث معاوية بن الحكم السلمى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شىء من كلام الناس انما هى التسبيح والتكبير وقراءة القرآن * ففى هذه الاخبار حظر الكلام فى الصلاة ولم تختلف الرواة ان الكلام كان مباحا فى الصلاة الى ان حظره واتفق الفقهاء على حظره الا ان مالكا قال يجوز فيها

لاصلاح

لاصلاح الصلاة وقال الشافعي كلام السهو لا يفسدها ولم يفرق اصحابنا بين شيء منه وافسدوا الصلاة بوجوده فيها على وجه السهو وقع اولاصلاح الصلاة والدليل عليه ان الآية التي تلونا من قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) ورواية من روى انها نزلت في حظر الكلام في الصلاة مع احتماله لو لم ترد الرواية بسبب نزولها ليس فيها فرق بين الكلام الواقع على وجه السهو والعمد وبينه اذا قصد به اصلاح الصلاة او لم يقصد وكذلك سائر الاخبار المأثورة عن رسول الله ﷺ في حظره فيها لم يفرق فيها بين ما قصد به اصلاح الصلاة وبين غيره ولا بين السهو والعمد منه فهي عامة في الجميع *فان قيل النهي عن الكلام في الصلاة مقصور على العامد دون الناسي لاستحالة نهي الناسي *قيل له حكم النهي قد يجوز ان يتعلق على الناسي كهو على العامد وانما يختلفان في المأثم واستحقاق الوعيد فاما في الاحكام التي هي فساد الصلاة وايجاب قضائها فلا يختلفان ألا ترى ان الناسي بالاكل والحدث والجماع في الصلاة في حكم العامد فيما يتعلق عليه من احكام هذه الافعال من ايجاب القضاء وافساد الصلاة وان كانا مختلفين في حكم المأثم واستحقاق الوعيد واذا كان ذلك على ما وصفنا كان حكم النهي فيما يقتضيه من ايجاب القضاء معلقا بالناسي كهو بالعامد لا فرق بينهما فيه وان اختلفا في حكم المأثم والوعيد* فقد دلت هذه الاخبار على فساد قول من فرق بين ما قصد به الاصلاح للصلاة وبين ما لم يقصد به اصلاحها وعلى فساد قول من فرق بين الناسي والعامد ويدل على ذلك ايضا قول النبي ﷺ في حديث معاوية بن الحكم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وحقيقته الخبر فهو محمول على حقيقته فاقتضى ذلك اخبارا من النبي ﷺ بان الصلاة لا يصلح فيها كلام الناس فلو بقي مصليا بعد الكلام لكان قد صلح الكلام فيها من وجه فثبت بذلك ان ما وقع فيه كلام الناس فليس بصلاة ليكون مخبره خبرا موجودا في سائر ما اخبر به ومن وجه آخر ان ضد الصلاح هو الفساد وهو يقتضيه في مقابلته فاذا لم يصلح فيها ذلك فهي فاسدة اذا وقع الكلام فيها ولو لم يكن كذلك لكان قد صلح الكلام فيها من غير افساد وذلك خلاف مقتضى الخبر *واحتج الفريقان جميعا من مخالفينا الذين حكينا من قولهما بحديث ابي هريرة في قصة ذي اليدين وروى من طرق قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احدى صلاتي العشي الظهر او العصر ثم قام الى خشبة في مقدم المسجد فوضع يده عليها احداها على الاخرى يعرف في وجهه الغضب قال وخرج سرعان الناس فقالوا أقصرت الصلاة وفي الناس ابو بكر وعمر فهاباه ان

يكلمه فقام رجل طويل اليدين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسميه ذا اليدين فقال
يا رسول الله أنسيت أم قصرت الصلاة فقال له لم أنس ولم تقصر الصلاة فقال بل نسيت
فاقبل على القوم فقال أصدق ذو اليدين قالوا نعم فجاء فصلى بنا الركعتين الباقيتين وسلم
وسجد سجدتى السهو قالوا فاخبر أبو هريرة بما كان منه ومنهم من الكلام ولم يمتنع من
أنبائه وقد كان أبو هريرة متاخر الاسلام وروى يحيى بن سعيد القطان قال حدثنا
اسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم قال أتينا أباهريرة فقلنا حدثنا فقال صحبت
رسول الله ﷺ ثلاث سنين وقد روى عنه أنه قدم المدينة والنبي ﷺ بخيبر فخرج
خلفه وقد فتح النبي ﷺ خيبر قالوا فاذا كانت هذه القصة بعد اسلام أبي هريرة
ومعلوم أن نسخ الكلام كان بمكة لان عبد الله بن مسعود لما قدم على رسول الله ﷺ من
أرض الحبشة كان الكلام فى الصلاة محظورا لانه سلم عليه فلم يرد عليه وأخبره بنسخ
الكلام فى الصلاة فثبت بذلك ان مافى حديث ذى اليدين كان بعد حظر الكلام فى
الصلاة وقال أصحاب مالك انما لم تفسد به الصلاة لانه كان لاصلاحها وقال الشافعى لانه
وقع ناسيا فيقال لهم لو كان حديث ذى اليدين بعد نسخ الكلام لكان مبيحا للكلام
فيها فاسخا الحظره المتقدم له لانه لم يخبرهم أن جواز ذلك مخصوص بحال دون حال وقد
روى سفيان بن عيينة عن أبي حازم عن سهل بن سعد أن النبي ﷺ قال من نابه فى صلاته
شيء فليقل سبحان الله انما التصفيق للنساء والتسبيح للرجال وروى سفيان عن
الزهرى عن أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال التسبيح للرجال والتصفيق
للنساء فمنع رسول الله ﷺ لمن نابه شيء فى صلاته من الكلام وأمر بالتسبيح فلما لم
يكن من القوم تسبيح فى قصة ذى اليدين ولا أنكر عليهم النبي ﷺ تركه دل ذلك على
أن قصة ذى اليدين كانت قبل أن يعلمهم التسبيح اذ غير جائز أن يكون قد علمهم
التسبيح ثم يخالفونه الى غيره ولو كانوا خالفوا ما أمروا به من التسبيح فى مثل هذه
الحال لظهر فيه النكير عليهم فى تركهم التسبيح المأمور به الى الكلام المحظور وفى هذا
دليل على أن قصة ذى اليدين كانت على أحد وجهين اما قبل حظر الكلام فى الصلاة واما
أن تكون بعد حظر الكلام بديا منه ثم أبيح الكلام ثم حظر بقوله التسبيح للرجال
والتصفيق للنساء وقد كان نسخ الكلام بالمدينة بعد الهجرة يدل عليه ما روى معمر
عن الزهرى عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة قال صلى رسول الله ﷺ الظهر
أو العصر وذكر الحديث قال الزهرى فكان هذا قبل بدر ثم استحكمت الامور بعده

وقال

وقال زيد بن أرقم كنا نتكلم فى الصلاة حتى نزلت (وقوموا لله قانتين) فأمرنا بالسكوت وقال أبو سعيد الخدرى سلم رجل على النبى ﷺ فرد عليه اشارة وقال كنا نرد السلام فى الصلاة فنهينا عن ذلك وأبو سعيد الخدرى من أصاغر أصحاب النبى ﷺ ويدل على صغر سنه ما روى هشام عن أبيه عن عائشة قالت وما علم أبى سعيد الخدرى وأنس بن مالك بحديث رسول الله ﷺ وانما كانا غلامين صغيرين وكان قدوم عبد الله بن مسعود على النبى ﷺ من الحبشة انما كان بالمدينة وروى الزهرى عن سعيد بن المسيب وأبى بكر بن عبد الرحمن وعروة بن الزبير أن عبد الله بن مسعود ومن كان معه بالحبشة قدموا على رسول الله ﷺ بالمدينة وقد روى أهل السير أن عبد الله بن مسعود لما قتل أبا جهل يوم بدر بعد ما أثخنه ابنا عفراء واذا كان كذلك فقد أخبر عبد الله بن مسعود بحظر الكلام فى الصلاة عند قدومه من الحبشة وكان ذلك والنبى ﷺ يريد الخروج الى بدر وروى عبد الله بن وهب عن عبد الله بن العمرى عن نافع عن ابن عمر أنه ذكر له حديث ذى اليدين فقال كان اسلام أبى هريرة بعد ما قتل ذو اليدين ثبت بذلك أن ما رواه أبو هريرة كان قبل اسلامه لان اسلامه كان عام خيبر فثبت أن أبا هريرة لم يشهد تلك القصة وان حدث بها كما قال البراء ما كل ما نحدثكم عن رسول الله ﷺ سمعناه ولكنا سمعنا وحدثنا أصحابنا وروى حماد بن سلمة عن حميد عن أنس قال والله ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله ﷺ ولكن كان يحدث بعضنا بعضا ولا يتهم بعضنا بعضا وقد روى ابن جريج قال أخبرنى عمرو عن يحيى بن جعدة أنه أخبره عن عبد الرحمن بن عبد القارى أنه سمع أبا هريرة يقول لا ورب هذا البيت ما أنا قلت من ادرك الصبح وهو جنب فليفطر ولكن محمد قاله ورب هذا البيت ثم لما أخبر برواية عائشة وأم سلمة أن النبى ﷺ كان يصبح جنبا من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك قال لا علم لى بهذا انما أخبرنى به الفضل بن العباس فليس فى روايته بحديث ذى اليدين ما يدل على مشاهدته * فان قيل فقد روى فى بعض أخباره أنه قال صلى بنا رسول الله ﷺ * قيل له يحتمل أن يكون مراده أنه صلى بالمسلمين وهو منهم كما روى مسعر بن كدام عن عبد الملك بن ميسرة عن النزال بن سبرة قال قال لنا رسول الله ﷺ أنا واياكم كنا ندعى بنى عبد مناف فأنتم اليوم بنو عبد الله ونحن بنو عبد الله انما يعنى أنه قال ذلك لقومه فان قيل لو كان حظر الكلام فى الصلاة متقدما لبدر لما شهده زيد بن أرقم لانه كان صغير السن وكان يتيما فى حجر عبد الله بن رواحة حين خرج الى مؤتة ومثله لا يدرك قصة كانت قبل بدر قيل له ان كان زيد

ابن أرقم قدشهد اباحة الكلام فى الصلاة فانه جائز أن يكون قد أبيح بعد الحظر ثم حظر فكان آخر أمره الحظر وجائز أن يكون أبو هريرة أيضا قدشهد اباحة الكلام فى الصلاة بعد حظره ثم حظر بعد ذلك الا أن أخباره عن قصة ذى اليدين لا محالة لم يكن عن مشاهدة لانه أسلم بعدها وجائز أن يكون زيد بن أرقم أخبر عن حال المسلمين فى كلامهم فى الصلاة الى نزول قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) ويكون معنى قوله كنا فتكلم فى الصلاة اخبارا عن المسلمين وهو منهم كما قال النزال بن سبرة قال لنا رسول الله ﷺ وكما قال الحسن خطبنا ابن عباس بالبصرة وهو لم يكن بها يومئذ انما طرىء عليها بعده ومما يدل على أن قصة ذى اليدين كانت فى حال اباحة الكلام أن فيها أن النبى ﷺ استند الى جذع فى المسجد وأن سرعان الناس خرجوا فقالوا أقصرت الصلاة وأن النبى ﷺ اقبل على القوم فسألهم فقالوا صدق وبعض هذا الكلام كان عمدا وبعضه كان لغير اصلاح الصلاة فدل على انها كانت فى حال اباحة الكلام وجملة الامر فى ذلك ان كان فى حال اباحة الكلام بديا قبل حظره فلا حجة للمخالف فيه وان كان بعد حظر الكلام فليس يمتنع ان يكون ابيح بعد الحظر ثم حظر فكان آخر امره الحظر ونسخ به ما فى حديث ابى هريرة وقد بينا ان قوله التسبيح للرجال والتصفيق للنساء كان بعد حديث ابى هريرة اذ لو كان متقدما لانكر عليه ترك المأمور به من التسبيح ولكان القوم لا يخالفونه الى الكلام مع علمهم بحظر الكلام والامر بالتسبيح وفى ذلك دليل على ان الامر بالتسبيح ناسخ لحظر الكلام متاخر عنه فوجب ان يكون ما فى حديث ابى هريرة مختلفا فى استعماله فوجب ان تقضى عليه الاخبار الواردة فى الحظر لان من اصلنا انه متى ورد خبران احدهما خاص والآخر عام واتفقوا على استعمال العام واختلفوا فى استعمال الخاص كان الخبر المتفق على استعماله قاضيا على المختلف فيه فان قيل قد فرقتم بين حدث الساهى والعامد فهلا فرقتم بين سهو الكلام وعمده * قيل له هذا سؤال فارغ لا يستحق الجواب الا ان يتبين وجه الدلالة فى احدى المسئلتين على الاخرى ومع ذلك فانه لا فرق عندنا بين حدث الساهى والعامد فى افساد الصلاة بعد ان يكون من فعله وانما الفرق بين ما كان من فعله او سبقه من غير فعله فاما لو سهى فحك قرحة وخرج منها دم او تقيأ فسدت صلاته وان كان ساهيا * فان قيل فقد فرقتم بين سلام الساهى والعامد وهو كلام فى الصلاة فكذلك سائر الكلام فيها. قيل له انما السلام ضرب من الذكر مسنون به الخروج من الصلاة فاذا قصد اليه عامدا افسدت به الصلاة كما يخرج به منها فى آخره واذا

كان

كان ساهيا فهو ذكر من الاذكار لا يخرج به من الصلاة وانما كان ذكرا لانه سلام على الملائكة وعلى من حضره من المصلين وهو لو قال السلام على ملائكة الله وجبريل وميكال او على نبي الله لا تفسد صلاته فلما كان ضربا من الاذكار لم يخرج به من الصلاة الا ان يكون عامدا له ويدل على هذا انه موجود مثله في الصلاة لا يفسدها وهو قوله السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين واذا كان مثله قد يوجد في الصلاة ذكرا مسنونا لم يكن مفسدا لها اذا وقع منه ناسيا لان النبي ﷺ قال ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وما ابيح في الصلاة من الكلام فليس بداخل فيه فلا تفسد به الصلاة ولم يتناوله الخبر وانما افسد نابه الصلاة اذا تعمد لا من حيث كان من كلام الناس المحظور في الصلاة ولكن من جهة انه مسنون للخروج من الصلاة فاذا عمد له فقد قصد الوجه المسنون له فقطع صلاته وايضا لما كان من شرط الصلاة الشرعية ترك الكلام فيها ومتى تعمد الكلام لم تكن صلاة عند الجميع اذا لم يقصد به الى اصلاحها وجب ان يكون وجود الكلام فيها مخرجا لها من ان تكون صلاة شرعية كالطهارة لما كانت من شرطها لم يختلف حكمها في ترك الطهارة سهوا او عمدا وكذلك ترك القراءة والركوع والسجود وسائر فروضها لا يختلف حكم السهو والعمد فيها لان الصلاة لما كانت اسما شرعيا وكان صحة هذا الاسم لها متعلقة بشرائط متى عدمت زال الاسم وكان من شروطها ترك الكلام وجب ان يكون وجوده فيها يسلبها اسم الصلاة الشرعية ولم يكن فاعلا للصلاة فلم تجزه فان الزمونا على ذلك الصيام وماشرط فيه من ترك الاكل وتعلق الاسم الشرعي به ثم اختلف فيه حكم السهو والعمد فانا نقول ان القياس فيهما سواء ولذلك قال اصحابنا لولا الاثر لوجب ان لا يختلف فيه حكم الاكل سهوا او عمدا واذا سلموا القياس فقد استمرت العلة وصحت* قوله عز وجل (فان خفتم فرجالا او ركبانا) الآية ذكر الله تعالى في اول الخطاب الامر بالصلاة والمحافظة عليها وذلك يدل على لزوم استيفاء فروضها والقيام بحدودها لاقتضاء ذكر المحافظة لها واكد الصلاة الوسطى بافرادها بالذكر لما بينا فيما سلف من فائدة ذكر التأكيد لها ثم عطف عليه قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) فاشتمل ذلك على لزوم السكوت والخشوع فيها وترك المشي والعمل فيها وذلك في حال الامن والطمأنينة ثم عطف عليه حال الخوف وامر بفعلها على الاحوال كلها ولم يرخص في تركها لاجل الخوف فقال تعالى (فان خفتم فرجالا او ركبانا) قوله (فرجالا) جمع راجل لانك تقول راجل ورجال كتاجر وتجار وصاحب وصحاب

وقائم وقيام وامر بفعلها فى حال الخوف راجلا ولم يعذب فى تركها كما امر المريض بفعلها على الحال التى يمكنه فعلها من قيام وقعود وعلى جنب وامره بفعل الصلاة راكبا فى حال الخوف اباحة لفعلها بالايماء لان الراكب انما يصلى بالايماء لا يفعل فيها قياما ولا ركوعا ولا سجودا وقد روى عن ابن عمر فى صلاة الخوف قال فان كان خوفا اشد من ذلك صلوا رجالا قياما على اقدامهم وركبانا مستقبلى القبلة وغير مستقبليها قال نافع لا ارى ابن عمر وقال ذلك الا عن رسول الله ﷺ والمذكور فى هذه الآية انما هو الخوف دون القتال فاذا خاف وقد حصره العدو جاز له فعلها كذلك ولما اباح له فعلها راكبا لاجل الخوف لم يفرق بين مستقبل القبلة من الركبان وبين من ترك استقبالها تضمنت الدلالة على جواز فعلها من غير استقبالها الا ان الله تعالى امر بفعلها على كل حال ولم يفرق بين من امكنه استقبالها وبين من لم يمكنه فدل على ان من لا يمكنه استقبالها فجائز له فعلها على الحال التى يقدر عليها ويدل من جهة اخرى على ذلك وهو ان القيام والركوع والسجود من فروض الصلاة وقد اباح تركها حين امره بفعلها راكبا فترك القبلة احرى بالجواز اذا كان فعل الركوع والسجود آكد من القبلة فاذا جاز ترك الركوع والسجود فترك القبلة احرى بالجواز فان قيل على ما ذكرناه من ان الله لم يبح ترك الصلاة فى حال الخوف وامر بها على الحال التى يمكن فعلها قد كان النبى ﷺ ترك اربع صلوات يوم الخندق حتى كان هوى من الليل ثم قضاهن على الترتيب وفى ذلك دليل على جواز ترك الصلاة فى حال الخوف قيل له ان الذى اقتضته هذه الآية الامر بالصلاة فى حال الخوف بعد تقديم تأكيد فروضها لانه عطف على قوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) ثم زادها تأكيدا بقوله تعالى (وقوموا لله قانتين) فامر فيها بالدوام على الخشوع والسكون والقيام وحظر فيها التنقل من حال الا الى حال هى الصلاة من الركوع والسجود ولو اقتصر على ذلك لكان جائزا ان يظن ظان ان شرط جواز الصلاة فعلها على هذه الاوصاف فبين حكم هذه الصلوات المكتوبات فى حال الخوف فقال تعالى (فان خفتم فرجالا او ركبانا) فامر بفعلها فى هذه الحال ولم يعذر احدا من المكلفين فى تركها ولم يذكر حال القتال اذ ليس جميع احوال الخوف هى احوال القتال لان حضور العدو يوجب الخوف وان لم يكن قتال قائم فانما امر بفعلها فى هذه الحال ولم يذكر حال القتال والنبى ﷺ انما لم يصل يوم الخندق لانه كان مشغولا بالقتال والاشتغال بالقتال يمنع الصلاة ولذلك قال ﷺ ملأ الله قبورهم وبيوتهم نارا كما شغلونا عن الصلوة الوسطى

وكذلك

وكذلك يقول اصحابنا ان الاشتغال بالقتال يفسدها . فان قيل ما انكرت من ان يكون النبي ﷺ انما لم يصل يوم الخندق لانه لم يكن نزلت صلاة الخوف . قيل له قد ذكر محمد بن اسحاق والواقدي جميعا ان غزوة ذات الرقاع كانت قبل الخندق وقد صلى النبي ﷺ فيها صلاة الخوف فدل ذلك على ان ترك النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف انما كان للقتال لانه يمنع صحتها وينافيها . ويستدل بهذه الآية من يقول ان الخائف تجوز له الصلاة وهو ماش وان كان طالبا لقوله تعالى (فان خفتم فرجالا او ركبانا) . وليس هذا كذلك لانه ليس في الآية ذكر المشي ومع ذلك فالطالب غير خائف لانه ان انصرف لم يخف والله سبحانه انما اباح ذلك للخائف واذا كان مطلوبا فجائز له ان يصلي راكبا وماشيا اذا خاف . واما قوله تعالى : فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم مالم تكونوا تعلمون) لما ذكر الله تعالى حال الخوف وامر بالصلاة على الوجه الممكن من راجل وراكب ثم عطف عليه حال الامن بقوله تعالى (فاذا امنتم فاذكروا الله) دل ذلك على ان المراد ما تقدم بيانه في حال الخوف وهو الصلاة فاقتضى ذلك ايجاب الذكر في الصلاة وهو نظير قوله تعالى (فاذكروا الله قياما وقعودا) ونظيره ايضا قوله تعالى (وذكر اسم ربه فصلى) وقوله تعالى (وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا) فتضمنت هذه المخاطبة من عند قوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) الامر بفعل الصلاة واستيفاء فروضها وشروطها وحفظ حدودها وقوله تعالى (وقوموا لله قانتين) تضمن ايجاب القيام فيها ولما كان القنوت اسما يقع على الطاعة اقتضى ان يكون جميع افعال الصلاة طاعة وان لا يتخللها غيرها لان القنوت هو الدوام على الشيء فافاد ذلك النهي عن الكلام فيها وعن المشي وعن الاضطجاع وعن الاكل والشرب وكل فعل ليس بطاعة لما تضمنه اللفظ من الامر بالدوام على الطاعات التي هي من افعال الصلاة والنهي عن قطعها بالاشتغال بغيرها لما فيه من ترك القنوت الذي هو الدوام عليها واقتضى ايضا الدوام على الخشوع والسكون لان اللفظ ينطوي عليه ويقتضيه فانتظم هذا اللفظ مع قلة حروفه جميع افعال الصلاة واذكارها ومفروضها ومسنونها واقتضى النهي عن كل فعل ليس بطاعة فيها والله الموفق والمعين

(باب الفرار من الطاعون)

قال الله تعالى (ألم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله

موتوا ثم أحياهم) قال ابن عباس كانوا أربعة آلاف خرجوا فرارا من الطاعون فماتوا فمر عليهم نبي من الانبياء فدعا ربه أن يحييهم فأحياهم الله وروى عن الحسن أيضا انهم فروا من الطاعون وقال عكرمة فروا من القتال وهذا يدل على ان الله تعالى كره فرارهم من الطاعون وهو نظير قوله تعالى (أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة) وقوله تعالى (قل ان الموت الذي تفرون منه فانه ملاقيكم) وقوله تعالى (قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت أو القتل) وقوله تعالى (فاذا جاء أجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون) واذا كانت الآجال موقتة محصورة لا يقع فيها تقديم ولا تاخير عما قدرها الله عليه فالفرار من الطاعون عدول عن مقتضى ذلك وكذلك الطيرة والزجر والايمان بالنجوم كل ذلك فرارا من قدر الله عز وجل الذي لا محيص لاحد عنه * وقد روى عن عمرو بن جابر الحضرمي عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف والصابر فيه كالصابر في الزحف * وروى يحيى بن أبي كثير عن سعيد بن المسيب عن سعد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا عدوى ولا طيرة وان تكن الطيرة في شيء فهي في الفرس والمرأة والدار واذا سمعتم بالطاعون بارض ولستم بها فلا تهبطوا عليه واذا كان وانتم بها فلا تخرجوا فرارا عنه وروى عن اسامة بن زيد عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله في الطاعون وروى الزهري عن عبد الحميد بن عبد الرحمن عن عبد الله بن الحارث بن عبد الله بن نوفل عن ابن عباس ان عمر خرج الى الشام حتى اذا كان بسرغ لقيه التجار فقالوا الارض سقيمة فاستشار المهاجرين والانصار فاختلفوا عليه فعزم على الرجوع فقال له أبو عبيدة أفرارا من قدر الله فقال له عمر لو غيرك يقولها يا أبا عبيدة نفر من قدر الله الى قدر الله أرأيت لو كان لك ابل فهبطت بها واديا له عدوتان احداهما خصيبة والاخرى جديبة ألست ان رعيت الخصيبة رعيتها بقدر الله وان رعيت الجديبة رعيتها بقدر الله فجاء عبد الرحمن بن عوف فقال عندي من هذا علم سمعت رسول الله ﷺ يقول اذا سمعتم به في أرض فلا تقدموا عليه واذا وقع بارض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه فحمد الله عمر وانصرف ففي هذه الاخبار النهي عن الخروج عن الطاعون فرارا منه والنهي عن الهبوط عليه أيضا فان قال قائل اذا كانت الآجال مقدرة محصورة لا تتقدم ولا تتاخر عن وقتها فما وجه نهي النبي ﷺ عن دخول أرض بها الطاعون وهو قد منع الخروج منها بديا لاجله ولا فرق بين دخولها وبين البقاء فيها قيل له انما وجه النهي انه اذا دخلها

وبها الطاعون لجائز أن تدركه منيته وأجله بها فيقول قائل لو لم يدخلها ما مات فأما نهاه عن دخولها لئلا يقال هذا وهو كقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لاخوانهم اذا ضربوا فى الارض اوكانوا غزى لوكانوا عندنا ماماتوا وما قتلوا ليجعل الله ذلك حسرة فى قلوبهم) فكره النبي صلى الله عليه وسلم ان يدخلها فعسى يموت فيها بأجله فيقول قوم من الجهال لو لم يدخلها لم يمت * وقد اصاب بعض الشعراء فى هذا المعنى حين قال

يقولون لى لو كان بالرمل لم تمت * بثينة والانباء يكذب قيلها
ولو اننى استودعتها الشمس لاهتدت * اليها المنايا عينها ودليلها

وعلى هذا المعنى الذى قدمنا ماروى عن النبي ﷺ لا يوردن ذوعاهة على مصح مع قوله لاعدوى ولا طيرة لئلا يقال اذا اصاب الصحيح عاهة بعد ايراد ذى عاهة عليه انما اعداه ما ورد عليه وقيل له يارسول الله ان النقبة تكون بمشفر البعير فتجرب لها الابل فقال النبي صلى الله عليه وسلم فما اعدى الاول وقد روى هشام بن عروة عن ابيه ان الزبير استفتح مصرا فقيل له ان هنا طاعونا فدخلها وقال ماجئنا الا للطعن والطاعون وقد روى ان ابا بكر لما جهز الجيوش الى الشام شيعهم ودعالهم وقال اللهم افنهم بالطعن والطاعون فاختلف أهل العلم فى معنى ذلك فقال قائلون لما رآهم على حال الاستقامة والبصائر الصحيحة والحرص على جهاد الكفار خشى عليهم الفتنة وكانت بلاد الشام بلاد الطاعون مشهور ذلك بها احب ان يكون موتهم على الحال التى خرجوا عليها قبل ان يفتتنوا بالدنيا وزهرتها وقال آخرون قد كان النبي صلى الله عليه وسلم قال فناء امتى بالطعن والطاعون يعنى عظم الصحابة واخبر ان الله سيفتح البلاد بمن هذه صفته فرجا ابو بكر ان يكون هؤلاء الذين ذكرهم النبي صلى الله عليه وسلم واخبر عن حالهم ولذلك لم يحب ابو عبيدة الخروج من الشام وقال معاذ لما وقع الطاعون بالشام وهو بها قال اللهم اقسم لنا حظا منه ولما طعن فى كفه اخذ يقبلها ويقول ما يسرنى بها كذا وكذا وقال لئن كنت صغيرا فرب صغير يبارك الله فيه اوكلمة نحوها يتمنى الطاعون ليكون من أهل الصفة التى وصف النبي صلى الله عليه وسلم بها امته الذين يفتح الله بهم البلاد ويظهر بهم الاسلام * وفى هذه الآية دلالة على بطلان قول من انكر عذاب القبر وزعم انه من القول بالتناسخ لان الله اخبر انه امات هؤلاء القوم ثم احياهم فكذلك يحييهم فى القبر ويعذبهم اذا استحقوا ذلك وقوله تعالى (وقاتلوا فى سبيل الله واعلموا

ان الله سميع عليم) هو امر بالقتال فى سبيل الله وهو مجمل اذ ليس فيه بيان السبيل المأمور بالقتال فيه وقد بينه فى مواضع غيره وسنذكره اذا انتهينا اليه ان شاء الله تعالى وقوله تعالى (من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة) انما هو استدعاء الى اعمال البر والانفاق فى سبيل الخير بالطف الكلام وابلغه وسماه قرضا تأكيدا لاستحقاق الثواب به اذ لا يكون قرضاً الا والعوض مستحق به وجهلت اليهود ذلك أو تجاهلت لما نزلت هذه الآية فقالوا ان الله يستقرض منا فنحن اغنياء وهو فقير الينا فانزل الله تعالى (لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء) وعرف المسلمون معناه ووثقوا بثواب الله ووعده وبادروا الى الصدقات فروى انه لما نزلت هذه الآية جاء ابو الدحداح الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله ألا ترى ربنا يستقرض منا مما اعطانا لانفسنا وان لى ارضين احداهما بالعالية والاخرى بالسافلة وانى قد جعلت خيرهما صدقة * وقوله تعالى (ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا أنى يكون له الملك علينا) الآية يدل على ان الامامة ليست وراثة لانكار الله تعالى عليهم ما انكروه من التمليك عليهم من ليس من أهل النبوة ولا الملك وبين ان ذلك مستحق بالعلم والقوة لا بالنسب ودل ذلك ايضاً على انه لاحظ للنسب مع العلم وفضائل النفس وانها مقدمة عليه لان الله أخبر انه اختاره عليهم لعلمه وقوته وان كانوا اشرف منه نسبا وذكره للجسم ههنا عبارة عن فضل قوته لان فى العادة من كان اعظم جسما فهو اكثر قوة ولم يرد بذلك عظم الجسم بلا قوة لان ذلك لاحظ له فى القتال بل هو وبال على صاحبه اذا لم يكن ذا قوة فاضلة قوله عز وجل (فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه انه منى الا من اغترف) يدل على ان الشرب من النهر انما هو الكرع فيه ووضع الشفة عليه لانه قد كان حظر الشرب وحظر الطعم منه الا لمن اغترف غرفة بيده وهذا يدل على صحة قول أبى حنيفة فيمن قال ان شربت من الفرات فعبدى حر انه على ان يكرع فيه وان اغترف منه أو شرب باناء لم يحنث لان الله قد كان حظر عليهم الشرب من النهر وحظر مع ذلك ان يطعم منه واستثنى من الطعم الاغتراف فحظر الشرب باق على ما كان عليه فدل على ان الاغتراف ليس بشرب منه * قوله تعالى (لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى) روى عن الضحاك والسدى وسليمان بن موسى انه منسوخ بقوله تعالى (ياايها النبى جاهد الكفار والمنافقين) وقوله تعالى (فاقتلوا المشركين) وروى عن الحسن وقتادة انها خاصة فى أهل الكتاب الذين يقرون على الجزية دون

مشركي العرب لانهم لا يقرون على الجزية ولا يقبل منهم الا الاسلام أو السيف وقيل انها نزلت في بعض ابناء الانصار كانوا يهودا فاراد آباؤهم اكراههم على الاسلام وروى ذلك عن ابن عباس وسعيد بن جبير وقيل فيه أي لا تقولوا لمن اسلم بعد حرب انه اسلم مكرها لانه اذا رضي وصح اسلامه فليس بمكره * قال ابو بكر (لا اكراه في الدين) امر في صورة الخبر وجائز ان يكون نزول ذلك قبل الامر بقتال المشركين فكان في سائر الكفار كقوله تعالى (ادفع بالتي هي أحسن فاذا الذي بينك و بينه عداوة كانه ولي حميم) وكقوله تعالى (ادفع بالتي هي احسن السيئة) وقوله تعالى (وجادلهم بالتي هي أحسن) وقوله تعالى (واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما) فكان القتال محظورا في اول الاسلام الى ان قامت عليهم الحجة بصحة نبوة النبي صلى الله عليه وسلم فلما عاندوه بعد البيان امر المسلمون بقتالهم فنسخ ذلك عن مشركي العرب بقوله تعالى (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وسائر الآي الموجبة لقتال أهل الشرك وبقي حكمه على أهل الكتاب اذا اذعنوا باداء الجزية ودخلوا في حكم أهل الاسلام وفي ذمتهم ويدل على ذلك ان النبي ﷺ لم يقبل من المشركي العرب الا الاسلام أو السيف وجائز ان يكون حكم هذه الآية ثابتا في الحال على جميع أهل الكفر لانه ما من مشرك الا وهو لو تهود او تنصر لم يجبر على الاسلام واقررناه على دينه بالجزية واذا كان ذلك حكما ثابتا في سائر من انتحل دين أهل الكتاب ففيه دلالة على بطلان قول الشافعي حين قال من تهود من المجوس او النصارى اجبرته على الرجوع الى دينه او الى الاسلام والآية دالة على بطلان هذا القول لان فيها الامر بان لا نكره احدا على الدين وذلك عموم يمكن استعماله في جميع الكفار على الوجه الذي ذكرنا . فان قال قائل فمشركوا العرب الذين امر النبي ﷺ بقتالهم وان لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف قد كانوا مكرهين على الدين ومعلوم ان من دخل في الدين مكرها فليس بمسلم فاوجها كراههم عليه . قيل له انما اكرهوا على اظهار الاسلام لا على اعتقاده لان الاعتقاد لا يصح منا الاكراه عليه ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله فاخبر صلى الله عليه وسلم ان القتال انما كان على اظهار الاسلام واما الاعتقادات فكانت موكولة الى الله تعالى ولم يقتصر بهم النبي صلى الله عليه وسلم على القتال دون ان اقام عليهم الحجة والبرهان في صحة نبوته فكانت الدلائل منصوبة للاعتقاد واظهار الاسلام معا لان تلك الدلائل

من حيث الزمتهم اعتقاد الاسلام فقد اقتضت منه اظهاره والقتال لاظهار الاسلام . وكان فى ذلك اعظم المصالح منها انه اذا اظهر الاسلام وان كان غير معتقد له فان مجالسته للمسلمين وسماعه القرآن ومشاهدته لدلائل الرسول صلى الله عليه وسلم مع ترادفها عليه تدعوه الى الاسلام وتوضح عنده فساد اعتقاده ومنها ان يعلم الله ان فى نسلهم من يوقن ويعتقد التوحيد فلم يجز ان يقتلوا مع العلم بانه سيكون فى اولادهم من يعتقد الايمان . وقال اصحابنا فيمن اكره من أهل الذمة على الايمان انه يكون مسلما فى الظاهر ولا يترك والرجوع الى دينه الا انه لا يقتل ان رجع الى دينه ويجبر على الاسلام من غير قتل لان الاكراه لا يزيل عنه حكم الاسلام اذا اسلم وان كان دخوله فيه مكرها دالا على انه غير معتقد له لما وصفنا من اسلام من اسلم من المشركين بقتال النبى صلى الله عليه وسلم وقوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم واموالهم الا بحقها فجعل النبى صلى الله عليه وسلم اظهار الاسلام عند القتال اسلاما فى الحكم فكذلك المكره على الاسلام من أهل الذمة واجب ان يكون مسلما فى الحكم ولكنهم لم يقتلوا للشبهة ولا نعلم خلافا ان اسيرا من أهل الحرب لو قدم ليقتل فاسلم انه يكون مسلما ولم يكن اسلامه خوفا من القتل مزيلا عنه حكم الاسلام فكذلك الذمى . فان قال قائل قوله تعالى (لا اكراه فى الدين) يحظر اكراه الذمى على الاسلام واذا كان الاكراه على هذا الوجه محظورا وجب أن لا يكون مسلما فى الحكم وان لا يتعلق عليه حكمه ولا يكون حكم الذمى فى هذا حكم الحربى لان الحربى يجوز ان يكره على الاسلام لابائه الدخول فى الذمة ومن دخل فى الذمة لم يجز اكراهه على الاسلام . قيل له اذا ثبت ان الاسلام لا يختلف حكمه فى حال الاكراه والطوع لمن يجوز اجباره عليه اشبه فى هذا الوجه العتق والطلاق وسائر ما لا يختلف فيه حكم جده وهزله ثم لا يختلف بعد ذلك ان يكون الاكراه مامورا به او مباحا كما لا يختلف حكم العتق والطلاق فى ذلك لان رجلا لو كره رجلا على طلاق او عتاق ثبت حكمهما عليه وان كان المكره ظالما فى اكراهه منهيا عنه وكونه منهيا عنه لا يبطل حكم العتق والطلاق عندنا كذلك ما وصفنا من امر الاكراه على الاسلام . قوله عز وجل (ألم تر الى الذى حاج ابراهيم فى ربه ان آتاه الله الملك) الآية . قال أبو بكر ان ايتاء الله الملك للكافر انما هو من جهة كثرة المال واتساع الحال وهذا جائز أن ينعم الله على الكافرين به فى الدنيا ولا يختلف حكم الكافر والمؤمن فى ذلك الا ترى الى قوله تعالى (من كان

يريد العاجلة عجلنا له فيها مانشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصليها مذموما مدحورا)
فهذا الضرب من الملك جائز ان يؤتيه الله الكافر واما الملك الذى هو تمليك الامر
والنهى وتدبير امور الناس فان هذا لا يجوز ان يعطيه الله أهل الكفر والضلال لان
اوامر الله تعالى وزواجره انما هى استصلاح للخلق فغير جائز استصلاحهم بمن هو
على الفساد مجانب للصلاح ولانه لا يجوز ان يأتمن أهل الكفر والضلال على اوامره
ونواهيه وامور دينه كما قال تعالى فى آية اخرى (لاينال عهدى الظالمين) . وكانت
محاجة الملك الكافر لابراهيم عليه السلام وهو النمرود بن كنعان انه دعاه الى اتباعه
وحاجه بانه ملك يقدر على الضر والنفع فقال ابراهيم عليه السلام فان ربى الذى يحيي
ويميت وانت لاتقدر على ذلك فعدل عن موضع احتجاج ابراهيم عليه السلام الى
معارضته بالاشراك فى العبارة دون حقيقة المعنى لان ابراهيم عليه السلام حاجه بان
اعلمه ان ربه هو الذى يخلق الحياة والموت على سبيل الاختراع فجاء الكافر برجلين
فقتل احدهما وقال قد امته وخلى الآخر وقال قد احييته على سبيل مجاز الكلام لا على
الحقيقة لانه كان عالما بانه غير قادر على اختراع الحياة والموت . فلما قرر عليه الحجة
وعجز الكافر عن معارضته باكثر مما اورد زاده حجاجا لايمكنه مع معارضته ولا
ايراد شبهة يموه بها على الحاضرين وقد كان الكافر عالما بان ماذكره ليس بمعارضة لكنه
اراد التمويه على اغمار اصحابه كما قال فرعون حين امنت السحرة عند القاء موسى عليه
السلام العصا وتلقفها جميع ماالقوا من الحبال والعصى وعلموا ان ذلك ليس بسحر
وانه من فعل الله فاراد فرعون التمويه عليهم فقال ان هذا لمكر مكرتموه فى المدينة
لتخرجوا منها اهلها يعنى تواطأتم عليه مع موسى قبل هذا الوقت حتى اذا اجتمعتم
اظهرتم العجز عن معارضته والايمان به وكان ذلك مما موه به على اصحابه وكذلك الكافر
الذى حاج ابراهيم عليه السلام ولم يدعه ابراهيم عليه السلام ومارام حتى اتاه بما لم يمكنه
دفعه بحال ولا معارضة فقال فان الله يأتى بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فانقطع
وبهت ولم يمكنه ان يلجا الى معارضة او شبهة وفى حجاج ابراهيم عليه السلام بهذا الطف
دليل واوضح برهان لمن عرف معناه وذلك ان القوم الذين بعث فيهم ابراهيم عليه السلام
كانوا اصابئين عبدة اوثان على اسماء الكواكب السبعة وقد حكى الله عنهم فى غير هذا الموضع
انهم كانوا يعبدون الاوثان ولم يكونوا يقرون بالله تعالى وكانوا يزعمون ان حوادث العالم
كلها فى حركات الكواكب السبعة واعظمها عندهم الشمس ويسمونها وسائر الكواكب

آلهة والشمس عندهم هو الاله الاعظم الذى ليس فوقه اله وكانوا لا يعترفون بالبارى جل وعزوهم لا يختلفون وسائر من يعرف مسير الكواكب أن لها ولسائر الكواكب حركتين متضادتين احداهما من المغرب الى المشرق وهى حركتها التى تختص بها لنفسها والاخرى تحريك الفلك لها من المشرق الى المغرب وبهذه الحركة تدور علينا كل يوم وليلة دورة وهذا أمر مقرر عند من يعرف مسيرها فقال له ابراهيم عليه السلام انك تعترف أن الشمس التى تعبدها وتسميها الها لها حركة قسر ليس هى حركة نفسها بل هى بتحريك غيرها لها يحركها من المشرق الى المغرب والذى ادعوك الى عبادته هو فاعل هذه الحركة فى الشمس ولو كانت الها لما كانت مقسورة ولا مجبرة فلم يمكنه عند ذلك دفع هذا الحجاج بشبهة ولا معارضة الا قوله حرقوه وانصروا آلهتكم ان كنتم فاعلين وهاتان الحركتان المتضادتان للشمس ولسائر الكواكب لا توجدان لها فى حال واحدة لاستحالة وجود ذلك فى جسم واحد فى وقت واحد ولكنها لا بد من أن تتخلل احداهما سكون فتوجد الحركة الاخرى فى وقت لا توجد فيه الاولى * قال أبو بكر فان قيل كيف ساغ لابراهيم عليه السلام الانتقال عن الحجاج الاول الى غيره قيل له لم ينتقل عنه بل كان ثابتا عليه وانما أردفه بحجاج آخر كما أقام الله الدلائل على توحيده من عدة وجوه وكل ما فى السموات والارض دلائل عليه وأيد نبيه صلى الله عليه وسلم بضروب من المعجزات كل واحدة منها لو انفردت لكانت كافية مغنية وقد حاجهم ابراهيم عليه السلام بغير ذلك من الحجاج فى قوله تعالى (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى) روى فى التفسير أنه أراد تقرير قومه على صحة استدلاله وبطلان قولهم فقال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين وكان ذلك فى ليلة يجتمعون فيها فى هياكلهم وعند أصنامهم عيدا لهم فقررهم ليلا على أمر الكوكب عند ظهوره وأفوله وحركته وانتقاله وانه لا يجوز أن يكون مثله الها لما ظهرت فيه من آيات الحدث ثم كذلك فى القمر ثم لما أصبح قررهم على مثله فى الشمس حتى قامت الحجة عليهم ثم كسر أصنامهم وكان من أمره ما حكاه الله عنه * وهذه الآية تدل على صحة المحاجة فى الدين واستعمال حجج العقول والاستدلال بدلائل الله تعالى على توحيده وصفاته الحسنى وتدل على أن المحجوج المنقطع يلزمه اتباع الحجة وترك ما هو عليه من المذهب الذى لا حجة له فيه وتدل على بطلان قول من لا يرى الحجاج فى اثبات الدين لانه لو كان كذلك لما حاجه ابراهيم عليه

السلام

السلام وتدل على أن المحجوج عليه أن ينظر فيما ألزم من الحجاج فاذا لم يجد منه مخرجا صار الى ما يلزمه وتدل على أن الحق سبيله أن يقبل بحجته اذ لا فرق بين الحق والباطل الا بظهور حجة الحق ودحض حجة الباطل والا فلولا الحجة التى بان بها الحق من الباطل لكانت الدعوى موجودة فى الجميع فكان لا فرق بينه وبين الباطل وتدل على ان الله تعالى لا يشبهه شئ وأن طريق معرفته ما نصب من الدلائل على توحيده لان أنبياء الله عليهم السلام انما حاجوا الكفار بمثل ذلك ولم يصفوا الله تعالى بصفة توجب التشبيه وانما وصفوه بأفعاله واستدلوا بها عليه قوله عز وجل (قال لبثت يوما أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام) قول هذا القائل لم يكن كذبا وقد أماته الله مائة عام لانه أخبر عما عنده فكأنه قال عندى انى لبثت يوما أو بعض يوم ونظيره أيضا ما حكاه الله تعالى عن أصحاب الكهف قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم وقد كانوا لبثوا ثلاثمائة وتسع سنين ولم يكونوا كاذبين فيما أخبروا عما عندهم كأنهم قالوا عندنا فى ظنوننا انما لبثنا يوما أو بعض يوم ونظيره قول النبى صلى الله عليه وسلم حين صلى ركعتين وسلم فى احدى صلاة العشاء فقال له ذو اليدين قصرت الصلاة أم نسيت فقال لم تقصر ولم أنس وكان صلى الله عليه وسلم صادقا لانه أخبر عما عنده فى ظنه وكان عنده انه قد أتمها فهذا كلام سائغ جائز غير ملوم عليه قائله اذا أخبر عن اعتقاده وظنه لا عن حقيقة مخبره ولذلك عفا الله عن الحالف بلغو اليمين وهو فيما روى قول الرجل لمن سأله هل كان كذا وكذا فيقول على ما عنده لا والله أو يقول بلى والله وان اتفق مخبره على خلافه لانه انما أخبر عن عقيدته وضميره والله الموفق

(باب الامتنان بالصدقة)

قال الله تعالى (الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى) الآية وقال تعالى (ياأيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذى ينفق ماله رئاء الناس) وقال تعالى (قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى) وقال تعالى (وما آتيتم من ربا ليربو فى أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكوة تريدون وجه الله فاولئك هم المضعفون) أخبر الله تعالى فى هذه الآيات أن الصدقات اذا لم تكن خالصة لله عارية من من وأذى فليست بصدقة لان ابطالها هو احباط ثوابها فيكون فيها بمنزلة من لم يتصدق وكذلك سائر ما يكون سبيله وقوعه على وجه القربة

الى الله تعالى فغير جائز أن يشوبه رياء ولا وجه غير القربة فان ذلك يبطله كما قال تعالى (ولا تبطلوا أعمالكم) وقال تعالى (وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء) فما لم يخلص لله تعالى من القرب فغير مثاب عليه فاعله ونظيره أيضا قوله تعالى (من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله فى الآخرة من نصيب) ومن أجل ذلك قال أصحابنا لا يجوز الاستيجار على الحج وفعل الصلاة وتعليم القرآن وسائر الافعال التى شرطها أن تفعل على وجه القربة لان أخذ الاجر عليها يخرجها عن أن تكون قربة لدلائل هذه الآيات ونظائرها وروى عمرو عن الحسن فى قوله تعالى (لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى) قال هو المتصدق يمن بها فنهاه الله عن ذلك وقال ليحمد الله اذ هداه للصدقة وعن الحسن فى قوله تعالى (مثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتا من أنفسهم) قال يتثبتون أين يضعون أموالهم وعن الشعبى قال تصديقا ويقينا من أنفسهم وقال قتادة ثقة من أنفسهم والمن فى الصدقة أن يقول المتصدق قد أحسنت الى فلان ونعشته وأغنيته فذلك ينغصها على المتصدق بها عليه والاذى قوله أنت أبدا فقير وقد بليت بك وأراحنى الله منك ونظيره من القول الذى فيه تعيير له بالفقر فقال تعالى (قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى) يعنى والله أعلم ردا جميلا ومغفرة قيل فيها ستر الخلة على السائل وقيل العفو عمن ظلمه خير من صدقة يتبعها أذى لانه يستحق المأثم بالمن والاذى ورد السائل بقول جميل فيه السلامة من المعصية فاخبر الله تعالى ان ترك الصدقة برد جميل خير من صدقة يتبعها أذى وامتنان وهو نظير قوله تعالى (واما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا) والله تعالى الموفق

﴿باب المكاسبة﴾

قال الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض) فيه اباحة المكاسب واخبار ان فيها طيبا والمكاسب وجهان أحدهما ابدال الاموال وارباحها والثانى ابدال المنافع وقد نص الله تعالى على اباحتها فى مواضع من كتابه نحو قوله تعالى (وأحل الله البيع) وقوله تعالى (وآخرون يضربون فى الارض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون فى سبيل الله) وقال تعالى (ليس عليكم

جناح

جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) يعني والله أعلم من يتجر ويكري ويحج مع ذلك وقال تعالى في ابدال المنافع (فان أرضعن لكم فآتوهن أجورهن) وقال شعيب عليه السلام (اني أريد ان أنكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثماني حجج) وقال النبي صلى الله عليه وسلم من استاجر أجيرا فليعلمه اجره وقال صلى الله عليه وسلم لان ياخذ أحدكم حبلا فيحتطب خير له من أن يسال الناس أعطوه أو منعوه وقد روى الاعمش عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان أطيب ماأكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه وقد روى عن جماعة من السلف في قوله تعالى (أنفقوا من طيبات ما كسبتم) انه من التجارات منهم الحسن ومجاهد * وعموم هذه الآية يوجب الصدقة في سائر الاموال لان قوله تعالى (ما كسبتم) ينتظمها وان كان غير مكتف بنفسه في المقدار الواجب فيها فهو عموم في أصناف الاموال مجمل في المقدار الواجب فيها فهو مفتقر الى البيان ولما ورد البيان من النبي صلى الله عليه وسلم بذكر مقادير الواجبات فيها صح الاحتجاج بعمومها في كل مال اختلفنا في ايجاب الحق فيه نحو أموال التجارة ويحتج بظاهر الآية على من ينفي ايجاب الزكاة في العروض ويحتج به أيضا في ايجاب صدقة الخيل وفي كل ما اختلف فيه من الاموال وذلك لان قوله تعالى (أنفقوا) المراد به الصدقة والدليل عليه قوله تعالى (ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون) يعني تتصدقون ولم يختلف السلف والخلف في ان المراد به الصدقة ومن أهل العلم من قال ان هذا في صدقة التطوع لان الفرض اذا اخرج عنه الردى كان الفضل باقيا في ذمته حتى يؤدي وهذا عندنا يوجب صرف اللفظ عن الوجوب الى النفل من وجوه أحدها ان قوله (انفقوا) أمر والامر عندنا على الوجوب حتى تقوم دلالة الندب وقوله (ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون) لا دلالة فيه على انه ندب اذ لا يختص النهي عن اخراج الردى بالنفل دون الفرض وان يجب عليه اخراج فضل ما بين الردى الى الجيد لانه لا ذكر له في الآية وانما يعلم ذلك بدلالة أخرى فلا يعترض ذلك على مقتضى الآية في ايجاب الصدقة ومع ذلك لو دلت الدلالة من الآية على انه ليس عليه اخراج غير الردى الذي أخرجه لم يوجب ذلك صرف حكم الآية عن الايجاب الى الندب لانه جائز أن يبتدئ الخطاب بالايجاب ثم يعطف عليه بحكم مخصوص في بعض ما اقتضاه عمومه ولا يوجب ذلك الاقتصار بحكم ابتداء الخطاب على الخصوص وصرفه عن العموم ولذلك نظائر كثيرة قد بيناها في مواضع وقوله تعالى

(ومما أخرجنا لكم من الارض) عموم فى ايجابه الحق فى قليل ما تخرجه الارض وكثيره فى سائر الاصناف الخارجة منها ويحتج به لابى حنيفة رضى الله عنه فى ايجابه العشر فى قليل ما تخرجه الارض وكثيره فى سائر الاصناف الخارجة منها مما تقصد الارض بزراعتها ومما يدل من فحوى الآية على أن المراد بها الصدقات الواجبة قوله تعالى فى نسق التلاوة (ولستم بآخذيه الا أن تغمضوا فيه وهذا انما هو فى الديون اذا اقتضاها صاحبها لا يتسامح بالردى عن الجيد الا على اغماض وتساهل فدل ذلك على ان المراد الصدقة الواجبة والله أعلم اذ ردها الى الاغماض فى اقتضاء الدين ولو كان تطوعا لم يكن فيها اغماض اذ له أن يتصدق بالقليل والكثير وله أن لا يتصدق وفى ذلك دليل على ان المراد الصدقة الواجبة وأما قوله تعالى (ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون) روى الزهرى عن أبى امامة بن سهل بن حنيف عن أبيه قال نهى رسول الله ﷺ عن نوعين من التمر الجعرور ولون الحبيق قال وكان ناس يخرجون شر ثمارهم فى الصدقة فنزلت (ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون) وروى عن البراء بن عازب مثل ذلك قال فى قوله تعالى (ولستم بآخذيه الا ان تغمضوا فيه) لو ان أحدكم اهدى اليه مثل ما أعطى لما اخذه الا على اغماض وحياء وقال عبيدة انما ذلك فى الزكاة والدرهم الزائف أحب الى من الثمرة وعن ابن معقل فى هذه الآية قال ليس فى أموالهم خبيث ولكنه الدرهم القسى والزيف ولستم بآخذيه قال لو كان لك على رجل حق لم تاخذ الدرهم القسى والزيف ولم تاخذ من الثمر الا الجيد الا ان تغمضوا فيه تجوزوا فيه وقد روى عن النبى ﷺ نحو هذا وهو ما كتبه فى كتاب الصدقة وقال فيه ولا تؤخذ هرمة ولا ذات عوار رواه الزهرى عن سالم عن أبيه وقد قيل عن ابن عباس فى قوله تعالى (الا أن تغمضوا فيه) الا ان تحطوا من الثمن وعن الحسن وقتادة مثله وقال البراء بن عازب الا ان تتساهلوا فيه وقيل لستم بآخذيه الا بوكس فكيف تعطونه فى الصدقة هذه الوجوه كلها محتملة وجائز أن يكون جميعها مراد الله تعالى بانهم لا يقبلونه فى الهدية الا باغماض ولا يقبضونه من الجيد الا بتساهل ومسامحة ولا يبيعون بمثله الا بحط ووكس * وقد اختلف أصحابنا فيمن أدى من المكيل والموزون دون الواجب فى الصفة فادى عن الجيد رديا فقال أبو حنيفة وابو يوسف لا يجب عليه اداء الفضل وقال محمد عليه ان يؤدى الفضل الذى بينهما وقالوا جميعا فى الغنم والبقر وجميع الصدقات مما لا يكال ولا يوزن ان عليه اداء الفضل فيجوز أن يحتج

عوار بفتح العين وضمها العيب لمصححه

لمحمد

لمحمد بهذه الآية وقوله تعالى (ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون) والمراد به الردى منه وقوله تعالى (ولستم بآخذيه الا أن تغمضوا فيه) ولصاحب الحق ان لا يغمض فيه ولا يتساهل ويطالب بحقه من الجودة فهذا يدل على ان عليه اداء الفضل حتى لا يقع فيه اغماض لان الحق فى ذلك لله تعالى وقد نفى الاغماض فى الصدقة بنهيه عن اعطاء الردى فيها واما ابو حنيفة وابو يوسف فانهما قالا كل ما لا يجوز التفاضل فيه فان الجيد والردى حكمهما سواء فى حظر التفاضل بينهما وان قيمته من جنسه لا يكون الا بمثله ألا ترى انه لو اقتضى دينا على انه جيد فانفقه ثم علم انه كان رديا انه لا يرجع على الغريم بشيء وان ما بينهما من الفضل لا يغرمه وانما يقول ابو يوسف فيه انه يغرم مثل ما قبض من الغريم ويرجع بدينه وغير ممكن مثله فى الصدقة لان الفقير لا يغرم شيأ فلو غرمه لم تكن له مطالبة المتصدق برد الجيد عليه فلذلك لم يلزمه اعطاء الفضل وانما نهى الله تعالى المتصدق عن قصد الردى بالاخراج وقد وجب عليه اخراج الجيد فانهم يقولون انه منهى عنه ولكن لما كان حكم ما اعطى حكم الجيد فيما وصفنا اجزأ عنه واما ما يجوز فيه التفاضل فانه مأمور باخراج الفضل فيه لانه جائز ان تكون قيمته من جنسه اكثر منه ويباع بعضه ببعض متفاضلا واما محمد فانه لم يجز اخراج الردى من الجيد الا بمقدار قيمته منه فاوجب عليه اخراج الفضل اذ ليس بين العبد وبين سيده ربا. وفى هذه الآية دلالة على جواز اقتضاء الردى عن الجيد فى سائر الديون لان الله تعالى اجاز الاغماض فى الديون بقوله تعالى (الا ان تغمضوا فيه) ولم يفرق بين شيء منه فدل ذلك على معان منها جواز اقتضاء الزيوف التى اقلها غش واكثرها فضة عن الجياد فى رأس مال السلم وثمن الصرف اللذين لا يجوز ان يأخذ عنهما غيرهما ودل على ان حكم الردى فى ذلك حكم الجيد وهذا يدل ايضا على جواز بيع الفضة الجيدة بالردية وزنا بوزن لان ما جاز اقتضاء بعضه عن بعض جاز بيعه به ويدل على ان قول النبي ﷺ الذهب بالذهب مثلا بمثل انما اراد المماثلة فى الوزن لا فى الصفة وكذلك سائر ما ذكره معه ويدل على جواز اقتضاء الجيد عن الردى برضا الغريم كما جاز اقتضاء الردى عن الجيد اذ لم يكن لاختلافهما فى الصفة حكم وقد روى عن النبي ﷺ خيركم احسنكم قضاء قال جابر بن عبد الله قضانى رسول الله ﷺ وزادنى وروى عن ابن عمر والحسن وسعيد بن المسيب وابراهيم والشعبى قالوا لا بأس اذا أقرضه دراهم سودا ان يقبضه بيضا اذا لم يشترط ذلك عليه وروى سليمان التيمى عن ابى عثمان النهدى عن ابن مسعود انه كان يكره اذا اقرض دراهم ان يأخذ خيرا منها وهذا ليس فيه دلالة على انه كرهه اذا رضى المستقرض وانما لا يجوز له ان يأخذ خيرا منها اذا لم

يرض صاحبه قوله تعالى (الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء) قد قيل ان الفحشاء تقع على وجوه والمراد بها في هذا الموضع البخل والعرب تسمى البخيل فاحشا والبخل فحشا وفحشاء قال الشاعر

ارى الموت يعتام الكرام ويصطفى * عقيلة مال الفاحش المتشدد

يعني مال البخيل وفي هذه الآية ذم البخيل والبخل. قوله عز جل (ان تبدوا الصدقات فنعما هي) الآية روى عن ابن عباس انه قال هذا في صدقة التطوع فاما في الفريضة فاظهارها افضل لئلا تلحقه تهمة وعن الحسن ويزيد بن ابي حبيب وقتادة الاخفاء في جميع الصدقات افضل وقد مدح الله تعالى على اظهار الصدقة كما مدح على اخفائها في قوله تعالى (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم اجرهم عند ربهم) وجائز ان يكون قوله تعالى (وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم) في صدقة التطوع على ماروى عن ابن عباس وجائز ان يكون في جميع الصدقات الموكول اداؤها الى اربابها من نفل أو فرض دون ماكان منها اخذه الى الامام الا ان عموم اللفظ يقتضي جميعها لان الالف واللام هنا للجنس فهي شاملة لجميعها. وهذا يدل على ان جميع الصدقات مصروفة الى الفقراء وانها انما تستحق بالفقر لاغير وان ماذكر الله تعالى من أصناف من تصرف اليهم الصدقة في قوله تعالى (انما الصدقات للفقراء والمساكين) انما يستحق منهم من ياخذها صدقة بالفقر دون غيره وانما ذكر الاصناف لما يعمهم من اسباب الفقر دون من لاياخذها صدقة من المؤلفة قلوبهم والعاملين عليها فانهم لاياخذونها صدقة وانما تحصل في يد الامام صدقة للفقراء ثم يصرف الى المؤلفة قلوبهم والعاملين مايعطون على انه ليس بصدقة لكن عوضا من العمل ولدفع اذيتهم عن اهل الاسلام او ليستمالوا به الى الايمان. ومن المخالفين من يحتج بذلك في جواز اعطاء جميع الصدقات للفقراء دون الامام وانهم اذا أعطوا الفقراء صدقة المواشي سقط حق الامام في الاخذ لقوله تعالى (وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم) وذلك عام في سائرها لان الصدقة ههنا اسم للجنس. وليس في هذا عندنا دلالة على ماذكروا لان اكثر مافيه انه خير للمعطى فليس فيه سقوط حق الامام في الاخذ وليس كونها خيرا له نافيا لثبوت حق الامام في الاخذ اذ لايمتنع ان يكون خيرا لهم ويأخذها الامام فيتضاعف الخير باخذها ثانيا وقد قدمنا قول من يقول ان هذا في صدقة التطوع. ومن أهل العلم من يقول ان الاجماع قد حصل على أن اظهار صدقة الفرض اولى من اخفائها كما قالوا في الصلوات المفروضة ولذلك آمروا بالاجتماع عليها في الجماعات باذان

واقامة

واقامة وليصلوها ظاهرين فكذلك سائر الفروض لئلا يقيم نفسه مقام تهمة فى ترك اداء الزكاة وفعل الصلاة قالوا فهذا يوجب ان يكون قوله تعالى (وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم) فى التطوع خاصة لان ستر الطاعات النوافل أفضل من اظهارها لانه ابعد من الرياء وقد روى عن النبي ﷺ انه قال سبعة يظلهم الله فى ظل عرشه احدهم رجل تصدق بصدقة لم تعلم شماله ما تصدقت به يمينه وهذا انما هو فى التطوع دون الفرض ويدل على أن المراد صدقة التطوع أنه لا خلاف ان العامل اذا جاء قبل ان تؤدى صدقة المواشى فطالبه باداءها ان الفرض عليه اداؤها اليه فصار اظهار ادائها فى هذه الحال فرضا وفى ذلك دليل على أن المراد بقوله تعالى (وان تخفوها وتؤتوها الفقراء) صدقة التطوع والله تعالى اعلم بالصواب

(باب اعطاء المشرك من الصدقة)

قال الله تعالى (ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء وما تنفقوا من خير فلانفسكم) قال أبو بكر ما تقدم فى هذا الخطاب وما جاء فى نسقه يدل على ان قوله تعالى (ليس عليك هداهم) انما معناه فى الصدقة عليهم لانه ابتدأ الخطاب بقوله تعالى (ان تبدوا الصدقات فنعما هى) ثم عطف عليه قوله تعالى (ليس عليك هداهم) ثم عقب ذلك بقوله تعالى (وما تنفقوا من خير فلانفسكم) فدل ما تقدم من الخطاب فى ذلك وتاخر عنه من ذكر الصدقة ان المراد اباحة الصدقة عليهم وان لم يكونوا على دين الاسلام وقد روى ذلك عن جماعة من السلف روى عن جعفر بن أبى المغيرة عن سعيد بن جبير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصدقوا الا على أهل دينكم فانزل الله (ليس عليك هداهم) فقال صلى الله عليه وسلم تصدقوا على أهل الاديان وروى الحجاج عن سالم المكى عن ابن الحنفية قال كره الناس ان يتصدقوا على المشركين فانزل الله (ليس عليك هداهم) فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة . قال أبو بكر لا ندرى هذا من كلام من هو اعنى قوله فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة وجائز ان يريد به من غير الزكاة وصدقات المواشى دون كفارات الايمان ونحوها وايضا قوله فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة لا يوجب تخصيص الآية لان فعلهم لا يقتضى الوجوب ومع ذلك فهم مخيرون بين ان يتصدقوا عليهم وبين ان لا يتصدقوا وروى الاعمش عن جعفر بن اياس عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان ناس لهم انساب وقرابة من قريظة والنضير فكانوا يتقون ان يتصدقوا عليهم ويريدونهم على الاسلام

فنزلت (ليس عليك هداهم) الى آخر الآية وروى هشام بن عروة عن أبيه عن أمه اسماء قالت اتتني امي في عهد قريش راغبة وهي مشركة فسألت النبي صلى الله عليه وسلم اصلها قال نعم . قال ابو بكر ونظير هذه الآية في دلالتها على مادلت عليه قوله تعالى (ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا) فروى عن الحسن قال هم الاسراء من أهل الشرك وروى عن سعيد بن جبير وعطاء قال هم أهل القبلة وغيرهم . قال أبو بكر الاول اظهر لان الاسير في دار الاسلام لا يكون الا مشركا ونظيرها ايضا قوله تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم) الى آخر القصة فاباح برهم وان كانوا مشركين اذا لم يكونوا أهل حرب لنا والصدقات من البر فاقتضى جواز دفع الصدقات اليهم وظواهر هذه الآي توجب جواز دفع سائرها اليهم الا ان النبي صلى الله عليه وسلم قد خص منها الزكوات وصدقات المواشي وكل ما كان اخذه من الصدقات الى الامام بقوله امرت ان آخذ الصدقة من أغنيائكم واردها في فقرائكم وقال لمعاذ اعلمهم ان الله فرض عليهم حقا في اموالهم يؤخذ من اغنيائهم ويرد على فقرائهم فكانت الصدقات التي اخذها الى الامام مخصوصة من هذه الجملة فلذلك قال أبو حنيفة كل صدقة ليس اخذها الى الامام فجائز اعطاؤها أهل الذمة وما كان اخذها الى الامام لا يعطى أهل الذمة فيجيز اعطاء الكفارات والنذور وصدقة الفطر أهل الذمة . فان قيل فزكاة المال ليس اخذها الى الامام ولا يجوز أن تعطى أهل الذمة . قيل اخذها في الاصل الى الامام وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يأخذها وكذلك أبو بكر وعمر فلما كان عثمان قال للناس ان هذا شهر زكاتكم فمن كان عليه دين فليؤده ثم ليزك بقية ماله فجعل ارباب الاموال وكلاءه في ادائها ولم يسقط في ذلك حق الامام في اخذها وقال أبو يوسف كل صدقة واجبة فغير جائز دفعها الى الكفار قياسا على الزكاة . قوله تعالى (للفقراء الذين احصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضربا في الارض) الآية يعني والله اعلم النفقة المذكورة بديا والمراد بها الصدقة وروى عن مجاهد والسدي المراد فقراء المهاجرين . وقوله تعالى (احصروا في سبيل الله) قيل انهم منعوا انفسهم التصرف في التجارة خوف العدو من الكفار روى ذلك عن قتادة لان الاحصار منع النفس عن التصرف لمرض او حاجة او مخافة فاذا منعه العدو قيل احصره . وقوله تعالى (يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف) يعني والله أعلم الجاهل بحالهم وهذا يدل على ان ظاهر هيئتهم وبزتهم يشبه حال الاغنياء ولولا ذلك لما ظنهم الجاهل اغنياء لان ما يظهر من دلالة الفقر شيأن

احدهما

احدهما بذاذة الهيئة ورثاثة الحال والآخر المسئلة على انه فقير فليس يكاد يحسبهم الجاهل اغنياء الا لما يظهر لهم من حسن البزة الدالة على الغنى فى الظاهر . وفى هذه الآية دلالة على ان من له ثياب الكسوة ذات قيمة كثيرة لا تمنعه اعطاء الزكاة لان الله تعالى قد امرنا باعطاء الزكاة من ظاهر حاله مشبه لاحوال الاغنياء ويدل على ان الصحيح الجسم جائز ان يعطى من الزكاة لان الله تعالى امر باعطاء هؤلاء القوم وكانوا من المهاجرين الذين كانوا يقاتلون مع النبى صلى الله عليه وسلم المشركين ولم يكونوا مرضى ولا عميانا . وقوله عز وجل (تعرفهم بسيماهم فان السيما العلامة قال مجاهد المراد به هنا التخشع وقال السدى والربيع ابن انس هو علامة الفقر وقال الله تعالى (سيماهم فى وجوههم من اثر السجود) يعنى علامتهم فجائز ان تكون العلامة المذكورة فى قوله تعالى (تعرفهم بسيماهم) ما يظهر فى وجه الانسان من كسوف البال وسوء الحال وان كانت بزتهم وثيابهم وظاهر هيئتهم حسنة جميلة وجائز ان يكون الله تعالى قد جعل لنبيه علما يستدل به اذا رآهم عليه على فقرهم وان كنا لا نعرف ذلك منهم الا بظهور المسئلة منهم او بما يظهر من بذاذة هيئتهم . وهذا يدل على ان لما يظهر من السيما حظا فى اعتبار حال من يظهر ذلك عليه وقد اعتبر اصحابنا ذلك فى الميت فى دار الاسلام او فى دار الحرب اذا لم يعرف امره قبل ذلك فى اسلام او كفر انه ينظر الى سيماه فان كانت عليه سيما أهل الكفر من شد زنار او عدم ختان و ترك الشعر على حسب ما يفعله رهبان النصارى حكم له بحكم الكفار ولم يدفن فى مقابر المسلمين ولم يصل عليه وان كان عليه سيما أهل الاسلام حكم له بحكم المسلمين فى الصلاة و الدفن وان لم يظهر عليه شيء من ذلك فان كان فى مصر من الامصار التى للمسلمين فهو مسلم وان كان فى دار الحرب فمحكوم له بحكم الكفر فجعلوا اعتبار سيماه بنفسه اولى منه بموضعه الموجود فيه فاذا عدمنا السيما حكمنا له بحكم أهل الموضع وكذلك اعتبروا فى اللقيط ونظيره ايضا قوله تعالى (ان كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين وان كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين) فاعتبر العلامة ومن نحوه قوله تعالى (ولتعرفنهم فى لحن القول) واخوة يوسف عليه السلام لطخوا قميصه بدم وجعلوه علامة لصدقهم قال الله تعالى (وجاؤا على قميصه بدم كذب) وقوله تعالى (لا يسئلون الناس الحافا) يعنى والله أعلم الحاحا وادامة للمسئلة لان الالحاف فى المسئلة هو الاستقصاء فيها وادامتها وهذا يدل على كراهة الالحاف فى المسئلة * فان قيل فانما قال الله عز وجل (لا يسئلون الناس الحافا) فنفى عنهم الالحاف فى المسئلة ولم ينف عنهم المسئلة رأسا * قيل له فى فحوى الآية ومضمون المخاطبة ما يدل على نفى المسئلة رأسا

مطلب فى جواز الاستدلال بالسيما والامارة

وهو قوله تعالى (يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف) فلو كانوا اظهروا المسئلة وان لم تكن الحافا لما حسبهم احد اغنياء وكذلك قوله تعالى (من التعفف) لان التعفف هو القناعة وترك المسئلة فدل ذلك على وصفهم بترك المسئلة اصلا ويدل على ان التعفف هو ترك المسئلة قول النبي صلى الله عليه وسلم من استغنى اغناه الله ومن استعف اعفه الله واذا ثبت بما ذكرنا من دلالة الآي ان ثياب الكسوة لا تمنع اخذ الزكاة وان كانت سرية وجب ان يكون كذلك حكم المسكن والاثاث والفرس والخادم لعموم الحاجة اليه فاذا كانت الحاجة الى هذه الاشياء حاجة ماسة فهو غير غني بها لان الغني هو مافضل عن مقدار الحاجة * واختلف الفقهاء في مقدار مايصير به غنيا فقال ابو حنفية وابو يوسف ومحمد وزفر اذا فضل عن مسكنه وكسوته واثاثه وخادمه وفرسه مايساوي مائتي درهم لم تحل له الزكاة وان كان اقل من مائتي درهم حلت له الزكاة وقال مالك في رواية ابن القاسم يعطى من الزكاة من له اربعون درهما وروى غيره عن مالك انه لا يعطى من له أربعون درهما وقال الثوري والحسن بن صالح لا يأخذ الزكاة من له خمسون درهما وقال عبيد الله بن الحسن من لا يكون عنده مايقوته أو يكفيه سنة فانه يعطى من الصدقة وقال الشافعي يعطى الرجل على قدر حاجته حتى يخرجه ذلك من حد الفقر الى الغنى كان ذلك تجب فيه الزكاة أو لا تجب ولا احد في ذلك حدا ذكره المزني والربيع وحكى عنه انها لا تحل للقوي المكتسب وان كان فقيرا * والدليل على صحة ماذكرنا من اعتبار مائتي درهم فاضلا عما يحتاج اليه ماروى عبد الحميد بن جعفر عن أبيه عن رجل من مزينة انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يخطب وهو يقول من استغنى اغناه الله ومن استعف اعفه الله ومن سأل الناس وله عدل خمس اواق سأل الحافا فدل ذكره لهذا المقدار انه هو الذي يخرج به من حد الفقر الى الغنى ويوجب تحريم المسئلة ويدل عليه ايضا قول النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان آخذ الصدقة من اغنيائكم فاردها على فقرائكم ثم قال في مائتي درهم خمسة دراهم وليس فيما دونها شيء فجعل حد الغنى مائتي درهم فوجب اعتبارها دون غيرها ودل ايضا على أن الذي لا يملك هذا القدر يعطى من الزكاة لانه صلى الله عليه وسلم جعل الناس صنفين اغنياء وفقراء فجعل الغني من ملك هذا المقدار وامر باخذ الزكاة منه وجعل الفقير الذي يرد عليه هو الذي لا يملك هذا القدر وقد روى أبو كبشة السلولي عن سهل بن الحنظلية قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من سأل الناس عن ظهر غنى فانما يستكثر من جمر جهنم قلت يارسول الله ماظهر غناه قال ان يعلم ان عند أهله مايغديهم ويعشيهم وروى زيد بن اسلم عن عطاء بن يسار عن

رجل من بنى اسد قال اتيت النبى صلى الله عليه وسلم وسمعته يقول لرجل من سأل منكم وعنده أوقية أو عدلها فقد سأل الحافا والاوقية يومئذ اربعون درهما وروى محمد ابن عبد الرحمن بن يزيد عن أبيه عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يسئل عبد مسئلة وله ما يغنيه الا جاءت شينا أو كدوحا أو خدوشا فى وجهه يوم القيامة قيل يا رسول الله وما اغناه قال خمسون درهما أو حسابها من الذهب وهذه واردة فى كراهة المسئلة ولا دلالة فيها على تحريم الصدقة عليه وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم يستحب ترك المسئلة لمن يملك ما يغديه أو يعشيه اذ قد كان هناك من فقراء المسلمين وأهل الصفة من لا يقدر على غداء ولا عشاء فاختار النبى صلى الله عليه وسلم لمن يملك هذا القدر الاقتصار على ما يملكه والتعفف بترك المسئلة ليصل ذلك الى من هو احوج منه اليه لا على وجه التحريم ولما اتفق الجميع على ان سبيل استباحة الصدقة ليست سبيل الضرورة الى الميتة اذ كانت الميتة لا تحل الا عند الخوف على النفس والصدقة تحل باجماع المسلمين لمن احتاج ولم يخف الموت اذا لم يكن عنده شىء فوجب ان يكون المبيح لها الفقر وايضا لما كانت هذه الاخبار مختلفا فى استعمال حكمها وهى فى انفسها مختلفة واتفق الجميع على استعمال الخبر الذى روينا فى مائتى درهم وتحريم الصدقة معها وجب ان يكون ثابت الحكم وما عداه اما ان يكون على وجه الكراهة للمسئلة أو منسوخة بخبرنا ان كان المراد بها تحريم الصدقة

باب الربا

قال الله تعالى (الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس) الى قوله (واحل الله البيع وحرم الربا) * قال ابو بكر اصل الربا فى اللغة هو الزيادة ومنه الرابية لزيادتها على ما حواليها من الارض ومنه الربوة من الارض وهى المرتفعة ومنه قولهم اربى فلان على فلان فى القول أو الفعل اذا زاد عليه وهو فى الشرع يقع على معان لم يكن الاسم موضوعا لها فى اللغة ويدل عليه ان النبى صلى الله عليه وسلم سمى النساء ربا فى حديث اسامة بن زيد فقال انما الربا فى النسيئة وقال عمر بن الخطاب ان من الربا ابوابا لا تخفى منها السلم فى السن يعنى الحيوان وقال عمر ايضا ان آية الربا من آخر ما نزل من القرآن وان النبى ﷺ قبض قبل ان يبينه لنا فدعوا الربا والريبة فثبت بذلك ان الربا قد صار اسما شرعيا لانه لو كان باقيا على حكمه فى اصل اللغة لما خفى على عمر لانه كان عالما باسماء اللغة لانه من أهلها ويدل عليه ان العرب لم تكن تعرف بيع

الذهب بالذهب والفضة بالفضة نساء ربا وهو ربا فى الشرع واذا كان ذلك على ما وصفنا صار بمنزلة سائر الاسماء المجملة المفتقرة الى البيان وهى الاسماء المنقولة من اللغة الى الشرع لمعان لم يكن الاسم موضوعا لها فى اللغة نحو الصلاة والصوم والزكاة فهو مفتقر الى البيان ولا يصح الاستدلال بعمومه فى تحريم شىء من العقود الا فيما قامت دلالته أنه مسمى فى الشرع بذلك وقد بين النبى ﷺ كثيرا من مراد الله بالآية نصا وتوفيقا ومنه ما بينه دليلا فلم يخل مراد الله من أن يكون معلوما عند أهل العلم بالتوقيف والاستدلال والربا الذى كانت العرب تعرفه وتفعله انما كان قرض والدراهم والدنانير الى أجل بزيادة على مقدار ما استقرض على ما يتراضون به ولم يكونوا يعرفون البيع بالنقد واذا كان متفاضلا من جنس واحد هذا كان المتعارف المشهور بينهم ولذلك قال الله تعالى (وما آتيتم من ربا ليربو فى أموال الناس فلا يربو عند الله) فاخبر أن تلك الزيادة المشروطة أنما كانت ربا فى المال العين لانه لا عوض لها من جهة المقرض وقال تعالى (لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة) أخبارا عن الحال التى خرج عليها الكلام من شرط الزيادة أضعافا مضاعفة فابطل الله تعالى الربا الذى كانوا يتعاملون به وأبطل ضروبا أخر من البياعات وسماها ربا فانتظم قوله تعالى (وحرم الربا) تحريم جميعها لشمول الاسم عليها من طريق الشرع ولم يكن تعاملهم بالربا الا على الوجه الذى ذكرنا من قرض دراهم أو دنانير الى أجل مع شرط الزيادة * واسم الربا فى الشرع يعتوره معان أحدها الربا الذى كان عليه أهل الجاهلية والثانى التفاضل فى الجنس الواحد من المكيل والموزون على قول أصحابنا ومالك بن أنس يعتبر مع الجنس أن يكون مقتاتا مدخرا والشافعى يعتبر الاكل مع الجنس فصار الجنس معتبرا عند الجميع فيما يتعلق به من تحريم التفاضل عند انضمام غيره اليه على ما قدمنا والثالث النساء وهو على ضروب منها فى الجنس الواحد من كل شىء لا يجوز بيع بعضه ببعض نساء سواء كان من المكيل أو من الموزون أو من غيره فلا يجوز عندنا بيع ثوب مروى بثوب مروى نساء لوجود الجنس ومنها وجود المعنى المضموم اليه الجنس فى شرط تحريم التفاضل وهو الكيل والوزن فى غير الأثمان التى هى الدراهم والدنانير فلو باع حنطة بجص نساء لم يجز لوجود الكيل ولو باع حديدا بصفر نساء لم يجز لوجود الوزن والله تعالى الموفق

(ومن أبواب الربا الشرعى السلم فى الحيوان)

قال عمر رضى الله عنه ان من الربا أبوابا لا تخفى منها السلم فى السن ولم تكن العرب تعرف

ذلك

ذلك ربا فعلم أنه قال ذلك توقيفا فجملة ما اشتمل عليه اسم الربا في الشرع النساء والتفاضل
على شرائط قد تقرر معرفتها عند الفقهاء * والدليل على ذلك قول النبي ﷺ الحنطة
بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا والشعير بالشعير مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا
وذكر التمر والملح والذهب والفضة فسمى الفضل في الجنس الواحد من المكيل
والموزون ربا وقال ﷺ في حديث أسامة بن زيد الذي رواه عنه عبد الرحمن بن عباس
انما الربا في النسيئة وفي بعض الالفاظ لا ربا الا في النسيئة فثبت أن اسم الربا في الشرع
يقع على التفاضل تارة وعلى النساء أخرى وقد كان ابن عباس يقول لا ربا الا في النسيئة
ويجوز بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة متفاضلا ويذهب فيه الى حديث أسامة بن
زيد ثم لما تواتر عنده الخبر عن النبي ﷺ بتحريم التفاضل في الاصناف الستة رجع عن
قوله. قال جابر بن زيد رجع ابن عباس عن قوله في الصرف وعن قوله في المتعة وانما معنى
حديث أسامة النساء في الجنسين كما روى في حديث عبادة بن الصامت وغيره عن النبي
ﷺ أنه قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد وذكر الاصناف الستة ثم قال بيعوا الحنطة
بالشعير كيف شئتم يدا بيد وفي بعض الاخبار واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف
شئتم يدا بيد فمنع النساء في الجنسين من المكيل والموزون وأباح التفاضل فحديث
أسامة بن زيد محمول على هذا ومن الربا المراد بالآية شرى ما يباع بأقل من ثمنه قبل نقد
الثمن والدليل على أن ذلك ربا حديث يونس بن اسحاق عن أبيه عن أبي العالية قال كنت
عند عائشة فقالت لها امرأة اني بعت زيد بن أرقم جارية لي الى عطائه بثمانمائة درهم وانه
أراد أن يبيعها فاشتريتها منه بستمائة فقالت بئسما شريت وبئسما اشتريت ابلغي زيد بن
أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ ان لم يتب فقالت يا أم المؤمنين أرأيت ان لم
آخذ الا رأس مالي فقالت (فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره الى الله)
فدلت تلاوتها الآية الربا عند قولها أرأيت ان لم آخذ الا رأس مالي ان ذلك كان عندها
من الربا وهذه التسمية طريقها التوقيف وقد روى ابن المبارك عن حكم بن زريق عن
سعيد بن المسيب قال سألته عن رجل الى باع طعاما من رجل أجل فاراد الذي اشترى الطعام
أن يبيعه بنقد من الذي باعه منه فقال هو ربا ومعلوم أنه أراد شراءه بأقل من الثمن
الاول اذ لا خلاف أن شراءه بمثله أو أكثر منه جائز فسمى سعيد بن المسيب ذلك ربا
وقد روى النهي عن ذلك عن ابن عباس والقاسم بن محمد ومجاهد وابراهيم والشعبي
وقال الحسن وابن سيرين في آخرين ان باعه بنقد جاز أن يشتريه فان كان باعه بنسيئة لم
يشتره بأقل منه الا بعد أن يحل الاجل وروى عن ابن عمر أنه اذا باعه ثم اشتراه بأقل من

ثمنه جاز ولم يذكر فيه قبض الثمن وجائز أن يكون مراده اذا قبض الثمن فدل قول عائشة وسعيد بن المسيب أن ذلك ربا فعلمنا أنهما لم يسمياه ربا الا توقيفا اذ لا يعرف ذلك اسماله من طريق اللغة فلا يسمى به الا من طريق الشرع وأسماء الشرع توقيف من النبي ﷺ والله تعالى أعلم بالصواب

(ومن أبواب الربا الدين بالدين)

وقد روى موسى بن عبيدة عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه نهى عن الكالىء بالكالىء وفى بعض الالفاظ عن الدين بالدين وهما سواء وقال فى حديث أسامة ابن زيد انما الربا فى النسيئة الا أنه فى العقد عن الدين بالدين وانه معفو عنه بمقدار المجلس لانه جائز له أن يسلم دراهم فى كر حنطة وهما دين بدين الا أنهما اذا افترقا قبل قبض الدراهم بطل العقد وكذلك بيع الدراهم بالدنانير جائز وهما دينان وان افترقا قبل التقابض بطل

(ومن أبواب الربا الذى تضمنت الآية تحريمه)

الرجل يكون عليه الف درهم دين مؤجل فيصالحه منه على خمس مائة حالة فلا يجوز * وقد روى سفيان عن حميد عن ميسرة قال سالت ابن عمر يكون لى على الرجل الدين الى أجل فاقول عجل لى واضع عنك فقال هو ربا وروى عن زيد بن ثابت ايضا النهى عن ذلك وهو قول سعيد بن جبير والشعبى والحكم وهو قول أصحابنا وعامة الفقهاء وقال ابن عباس وابراهيم النخعى لا بأس بذلك * والذى يدل على بطلان ذلك شيآن احدهما تسمية ابن عمر اياه ربا وقد بينا أن اسماء الشرع توقيف والثانى انه معلوم ان ربا الجاهلية انما كان قرضا مؤجلا بزيادة مشروطة فكانت الزيادة بدلا من الاجل فابطله الله تعالى وحرمه وقال (وان تبتم فلكم رؤس أموالكم) وقال تعالى (وذروا ما بقى من الربا) حظر أن يؤخذ للاجل عوض فاذا كانت عليه الف درهم مؤجلة فوضع عنه على أن يعجله فانما جعل الحط بحذاء الاجل فكان هذا هو معنى الربا الذى نص الله تعالى على تحريمه ولا خلاف انه لو كان عليه الف درهم حالة فقال له اجلنى وأزيدك فيها مائة درهم لا يجوز لان المائة عوض من الاجل كذلك الحط فى معنى الزيادة اذ جعله عوضا من الاجل وهذا هو الاصل فى امتناع جواز أخذ الابدال عن الآجال ولذلك قال ابو حنيفة فيمن دفع الى خياط ثوبا فقال ان خطته اليوم فلك درهم وان خطته غدا فلك نصف درهم ان الشرط الثانى باطل فان خاطه غدا فله أجر مثله لانه جعل الحط بحذاء الاجل والعمل فى الوقتين على صفة

واحدة فلم يجزه لانه بمنزلة بيع الاجل على النحو الذى بيناه * ومن أجاز من السلف اذا قال عجل لى واضع عنك فجائز أن يكون أجازوه اذا لم يجعله شرطا فيه وذلك بان يضع عنه بغير شرط ويعجب الآخر الباقى بغير شرط وقد ذكرنا الدلالة على ان التفاضل قد يكون ربا على حسب ماقال النبى صلى الله عليه وسلم فى الاصناف الستة وان النساء قد يكون ربا فى البيع بقوله صلى الله عليه وسلم واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد وقوله أنما الربا فى النسيئة وان السلم فى الحيوان قد يكون ربا بقوله انما الربا فى النسيئة وقوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد وتسمية عمر اياه ربا وشرى ما بيع باقل من ثمنه قبل نقد الثمن لما بينا وشرط التعجيل مع الحط .وقد اتفق الفقهاء على تحريم التفاضل فى الاصناف الستة التى وردبها الاثر عن النبي ﷺ من جهات كثيرة وهو عندنا فى حيز التواتر لكثرة رواته واتفاق الفقهاء على استعماله واتفقوا أيضا فى ان مضمون هذا النص معنى به تعلق الحكم يجب اعتباره فى غيره واختلفوا فيه بعد اتفاقهم على اعتبار الجنس على الوجوه التى ذكرنا فيما سلف من هذا الباب وان حكم تحريم التفاضل غير مقصور على الاصناف الستة. وقد قال قوم هم شذوذ عندنا لا يعدون خلافا أن حكم تحريم التفاضل مقصور على الاصناف التى ورد فيها التوقيف دون تحريم غيرها. ولما ذهب اليه أصحابنا فى اعتبار الكيل والوزن دلائل من الاثر والنظر وقد ذكرناها فى مواضع ومما يدل عليه من فحوى الخبر قوله الذهب بالذهب مثلا بمثل وزنا بوزن والحنطة بالحنطة مثلا بمثل كيلا بكيل فاوجب استيفاء المماثلة بالوزن فى الموزون وبالكيل فى المكيل فدل ذلك على أن الاعتبار فى التحريم الكيل والوزن مضموما الى الجنس * ومما يحتج به المخالف من الآية على اعتبار الاكل قوله عزوجل (الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس) وقوله تعالى (لا تأكلوا الربا) فاطلق اسم الربا على الماكول قالوا فهذا عموم فى اثبات الربا فى الماكول * وهذا عندنا لا يدل على ماقالوا من وجوه احدها ماقدمنا من اجمال لفظ الربا فى الشرع وافتقاره الى البيان فلا يصح الاحتجاج بعمومه وانما يحتاج الى أن يثبت بدلالة أخرى انه ربا حتى يحرمه بالآية ولا يا كله والثانى ان أكثر مافيه اثبات الربا فى ما كول وليس فيه أن جميع الماكولات فيها ربا ونحن قد اثبتنا الربا فى كثير من الماكولات واذا فعلنا ذلك فقد قضينا عهدة الآية ولما ثبت بما قدمنا من التوقيف والاتفاق على تحريم بيع الف بالف ومائة كما بطل بيع الف بالف الى أجل فجرى الاجل المشروط مجرى النقصان فى المال وكان بمنزلة بيع الف بالف ومائة وجب ان لا يصح

الاجل فى القرض كما لا يجوز قرض الف بالف ومائة اذ كان نقصان الاجل كنقصان الوزن وكان الربا تارة من جهة نقصان الوزن وتارة من جهة نقصان الاجل وجب ان يكون القرض كذلك * فان قال قائل ليس القرض فى ذلك كالبيع لانه يجوز له مفارقته فى القرض قبل قبض البدل ولا يجوز مثله فى بيع الف بالف * قيل له انما يكون الاجل نقصانا اذا كان مشروطا فاما اذا لم يكن مشروطا فان ترك القبض لا يوجب نقصا فى أحد المالين وانما بطل البيع لمعنى آخر غير نقصان أحدهما عن الآخر ألا ترى أنه لا يختلف الصنفان والصنف الواحد فى وجوب التقابض فى المجلس أعنى الذهب بالفضة مع جواز التفاضل فيهما فعلمنا ان الموجب لقبضهما ليس من جهة أن ترك القبض موجب للنقصان فى غير المقبوض ألا ترى أن رجلا لو باع من رجل عبدا بالف درهم ولم يقبض ثمنه سنين جاز للمشترى بيعه مرابحة على الف حالة ولو كان باعه بالف الى شهر ثم حل الاجل لم يكن للمشترى بيعه مرابحة بالف حالة حتى يبين أنه اشتراه بثمن مؤجل فدل ذلك على أن الاجل المشروط فى العقد يوجب نقصا فى الثمن ويكون بمنزلة نقصان الوزن فى الحكم فاذا كان كذلك فالتشبيه بين القرض والبيع من الوجه الذى ذكرنا صحيح لا يعترض عليه هذا السؤال ويدل على بطلان التأجيل فيه قول النبى ﷺ انما الربا فى النسيئة ولم يفرق بين البيع والقرض فهو على الجميع ويدل عليه أن القرض لما كان تبرعا لا يصح الا مقبوضا أشبه الهبة فلا يصح فيه التأجيل كما لا يصح فى الهبة وقد أبطل النبى صلى الله عليه وسلم التاجيل فيها بقوله من أعمر عمرى فهى له ولورثته من بعده فابطل التاجيل المشروط فى الملك وأيضا فان قرض الدراهم عاريتها وعاريتها قرضها لانها تمليك المنافع اذ لا يصل اليها الا باستهلاك عينها ولذلك قال أصحابنا اذا أعاره دراهم فان ذلك قرض ولذلك لم يجيزوا استيجار الدراهم لانها قرض فكأنه استقرض دراهم على ان يرد عليه اكثر منها فلما لم يصح الاجل فى العارية لم يصح فى القرض ومما يدل على ان قرض الدراهم عارية حديث ابراهيم الهجرى عن ابى الاحوص عن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تدرون أى الصدقة خير قالوا الله ورسوله اعلم قال خير الصدقة المنحة ان تمنح اخاك الدراهم او ظهر الدابة او لبن الشاة والمنحة هى العارية فجعل قرض الدراهم عاريتها ألا ترى الى قوله فى حديث آخر والمنحة مردودة فلما لم يصح التأجيل فى العارية لم يصح فى القرض واجاز الشافعى التأجيل فى القرض وبالله التوفيق ومنه الاعانة

باب

(باب البيع)

قوله عز وجل ﴿ واحل الله البيع ﴾ عموم في اباحة سائر البياعات لان لفظ البيع موضوع لمعنى معقول في اللغة وهو تمليك المال بمال بايجاب وقبول عن تراض منهما وهذا هو حقيقة البيع في مفهوم اللسان ثم منه جائز ومنه فاسد الا ان ذلك غير مانع من اعتبار عموم اللفظ متى اختلفنا في جواز بيع او فساده ولا خلاف بين أهل العلم ان هذه الآية وان كان مخرجها مخرج العموم فقد اريد به الخصوص لانهم متفقون على حظر كثير من البياعات نحو بيع مالم يقبض وبيع ماليس عند الانسان وبيع الغرر والمجاهيل وعقد البيع على المحرمات من الاشياء وقد كان لفظ الآية يوجب جواز هذه البياعات وانما خصت منها بدلائل الا ان تخصيصها غير مانع اعتبار عموم لفظ الآية فيما لم تقم الدلالة على تخصيصه وجائز ان يستدل بعمومه على جواز البيع الموقوف لقوله تعالى (واحل الله البيع) والبيع اسم للايجاب والقبول وليست حقيقته وقوع الملك به للعاقد ألا ترى ان البيع المعقود على شرط خيار المتبايعين لم يوجب ملكا وهو بيع والوكيلان يتعاقدان البيع ولا يملكان * وقوله تعالى (وحرم الربا) حكمه ما قدمناه من الاجمال والوقف على ورود البيان فمن الربا ما هو بيع ومنه ماليس ببيع وهو ربا أهل الجاهلية وهو القرض المشروط فيه الاجل وزيادة مال على المستقرض * وفي سياق الآية ما اوجب تخصيص ما هو ربا من البياعات من عموم قوله تعالى (واحل الله البيع) * وظن الشافعي ان لفظ الربا لما كان مجملا انه يوجب اجمال لفظ البيع وليس كذلك عندنا لان مالا يسمى ربا من البياعات فحكم العموم جار فيه وانما يجب الوقوف فيما شككنا انه ربا او ليس بربا فاما ما تيقنا انه ليس بربا فغير جائز الاعتراض عليه بآية تحريم الربا وقد بينا ذلك في اصول الفقه واما قوله تعالى (ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا) حكاية عن المعتقدين لاباحته من الكفار فزعموا انه لا فرق بين الزيادة الماخوذة على وجه الربا وبين سائر الارباح المكتسبة بضروب البياعات وجهلوا ما وضع الله امر الشريعة عليه من مصالح الدين والدنيا فذمهم الله على جهلهم واخبر عن حالهم يوم القيامة وما يحل بهم من عقابه قوله تعالى (واحل الله البيع) يحتج به في جواز بيع مالم يره المشتري ويحتج فيمن اشترى حنطة بحنطة بعينها متساوية انه لا يبطل بالافتراق قبل القبض وذلك لانه معلوم من ورود اللفظ لزوم احكام البيع وحقوقه من القبض والتصرف والملك وما جرى مجرى ذلك فاقتضى ذلك بقاء هذه

الاحكام مع ترك التقابض وهو كقوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم) المراد تحريم الاستمتاع بهن * ويحتج ايضا لذلك بقوله تعالى (لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم) من وجهين احدهما ما اقتضاه من اباحة الاكل قبل الافتراق وبعده من غير قبض والآخر اباحة اكله لمشتريه قبل قبض الآخر بعد الفرقة * واما قوله تعالى (فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله) فالمعنى فيه ان من انزجر بعد النهى فله ما سلف من المقبوض قبل نزول تحريم الربا ولم يرد به مالم يقبض لانه قد ذكر فى نسق التلاوة حظر مالم يقبض منه وابطاله بقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين) فابطل الله من الربا مالم يكن مقبوضا وان كان معقودا قبل نزول التحريم ولم يتعقب بالفسخ ما كان منه مقبوضا بقوله تعالى (فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف) وقد روى ذلك عن السدى وغيره من المفسرين وقال تعالى (وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين) فابطل منه ما بقى مما لم يقبض ولم يبطل المقبوض ثم قال تعالى (وان تبتم فلكم رؤس اموالكم) وهو تاكيد لابطال مالم يقبض منه واخذ رأس المال الذى لا ربا فيه ولا زيادة وروى عن ابن عمر وجابر عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال فى خطبته يوم حجة الوداع بمكة وقال جابر بعرفات ان كل ربا كان فى الجاهلية فهو موضوع واول ربا اضعه ربا العباس بن عبد المطلب فكان فعله صلى الله عليه وسلم مواطئا لمعنى الآية فى ابطال الله تعالى من الربا مالم يكن مقبوضا وامضائه ما كان مقبوضا وفيما روى فى خطبة النبى صلى الله عليه وسلم ضروب من الاحكام احدها ان كل ما طرأ على عقد البيع قبل القبض مما يوجب تحريمه فهو كالموجود فى حال وقوعه وما طرأ بعد القبض مما يوجب تحريم ذلك العقد لم يوجب فسخه وذلك نحو النصرانيين اذا تبايعا عبدا بخمر فالبيع جائز عندنا وان اسلم احدهما قبل قبض الخمر بطل العقد وكذلك لو اشترى رجل مسلم صيدا ثم احرم البائع او المشترى بطل البيع لانه قد طرأ عليه ما يوجب تحريم العقد قبل القبض كما ابطل الله تعالى من الربا مالم يقبض لانه طرأ عليه ما يوجب تحريمه قبل القبض وان كانت الخمر مقبوضة ثم اسلما او احرما لم يبطل البيع كما لم يبطل الله الربا المقبوض حين انزل التحريم فهذا جائز فى نظائره من المسائل ولا يلزم عليه ان يقتل العبد المبيع قبل القبض ولا يبطل البيع وللمشترى اتباع الجانى من قبل انه لم يطرأ على العقد ما يوجب تحريم العقد لان العقد باق على هيئته التى كان عليها والقيمة قائمة مقام المبيع وانما يعتبر المبيع وللمشترى الخيار فحسب * وفيها دلالة على ان هلاك

المبيع في يد البائع وسقوط القبض فيه يوجب بطلان العقد وهو قول أصحابنا والشافعي وقال مالك لا يبطل والثمن لازم للمشتري اذا لم يمنعه ودلالة الآية ظاهرة على ان قبض المبيع من تمام البيع وان سقوط القبض يوجب بطلان العقد وذلك لان الله تعالى لما اسقط قبض الربا ابطل العقد الذي عقداه وامر بالاقتصار على رأس المال فدل ذلك على أن قبض المبيع من شرائط صحة العقد وانه متى طرأ على العقد ما يسقطه أوجب ذلك بطلانه * وفيها الدلالة على أن العقود الواقعة في دار الحرب اذا ظهر عليها الامام لا يعترض عليها بالفسخ وان كانت معقودة على فساد لانه معلوم أنه قد كان بين نزول الآية وبين خطبة النبي صلى الله عليه وسلم بمكة ووضعه الربا الذي لم يكن مقبوضا عقود من عقود الربا بمكة قبل الفتح ولم يتعقبها بالفسخ ولم يميز ما كان منها قبل نزول الآية مما كان منها بعد نزولها فدل ذلك على أن العقود الواقعة في دار الحرب بينهم وبين المسلمين اذا ظهر عليها الامام لا يفسخ منها ما كان مقبوضا وقوله تعالى (فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف) يدل على ذلك أيضا لانه قد جعل له ما كان مقبوضا منه قبل الاسلام * وقد قيل أن معنى قوله تعالى (فله ما سلف) من ذنوبه على معنى أن الله يغفرها له وليس هذا كذلك لان الله تعالى قد قال (وأمره الى الله) يعني فيما يستحقه من عقاب أو ثواب فلم يعلمنا حكمه في الآخرة ومن جهة أخرى أنه لو كان هذا مرادا لم ينتف به ما ذكرنا فيكون على الامرين جميعا لاحتماله لهما فيغفر الله ذنوبه ويكون له المقبوض من ذلك قبل اسلامه وذلك يدل على أن بياعات أهل الحرب كلها ماضية اذا أسلموا بعد التقابض فيها لقوله تعالى (فله ما سلف وأمره الى الله) * قوله عز وجل (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله) قال أبو بكر يحتمل ذلك معنيين أحدهما ان لم تقبلوا أمر الله تعالى ولم تنقادوا له والثاني ان لم تذروا ما بقي من الربا بعد نزول الامر بتركه فاذنوا بحرب من الله ورسوله وان اعتقدوا تحريمه وقد روي عن ابن عباس وقتادة والربيع بن أنس فيمن أربى أن الامام يستتيبه فان تاب والا قتله وهذا محمول على أن يفعله مستحلا له لانه لا خلاف بين أهل العلم أنه ليس بكافر اذا اعتقد تحريمه * وقوله تعالى (فاذنوا بحرب من الله ورسوله) لا يوجب اكفارهم لان ذلك قد يطلق على ما دون الكفر من المعاصي قال زيد بن أسلم عن أبيه أن عمر رأى معاذا يبكي فقال ما يبكيك فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اليسير من الرياء شرك ومن عادى أولياء الله فقد بارز الله بالمحاربة فاطلق اسم المحاربة عليه وان لم يكفر وروى أسباط عن السدي عن

صبيح مولى أم سلمة عن زيد بن أرقم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعلى وفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم أنا حرب لمن حاربتم سلم لمن سالمتم وقال تعالى (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فسادا) والفقهاء متفقون على أن ذلك حكم جار فى أهل الملة وان هذه السمة تلحقهم باظهارهم قطع الطريق وقد دل على أنه جائز اطلاق اسم المحاربة لله ورسوله على من عظمت معصيته وفعلها مجاهرا بها وان كانت دون الكفر وقوله تعالى (فاذنوا بحرب من الله ورسوله) أخبار منه بعظم معصية وانه يستحق بها المحاربة عليها وان لم يكن كافرا وكان ممتنعا على الامام فان لم يكن ممتنعا عاقبه الامام بمقدار ما يستحقه من التعزير والردع وكذلك ينبغى أن يكون حكم سائر المعاصى التى أوعد الله عليها العقاب اذا أصر الانسان عليها وجاهر بها وان كان ممتنعا حورب عليها هو ومتبعوه وقوتلوا حتى ينتهوا وان كانوا غير ممتنعين عاقبهم الامام بمقدار ما يرى من العقوبة وكذلك حكم من يأخذ أموال الناس من المتسلطين الظلمة وآخذى الضرائب واجب على كل المسلمين قتالهم وقتلهم اذا كانوا ممتنعين وهؤلاء أعظم جرما من آكلى الربا لانتهاكهم حرمة النهى وحرمة المسلمين جميعا وآكل الربا انما انتهك حرمة الله تعالى فى أخذ الربا ولم ينتهك لمن يعطيه ذلك حرمة لانه أعطاه بطيبة نفسه وآخذو الضرائب فى معنى قطاع الطريق المنتهكين لحرمة نهى الله تعالى وحرمة المسلمين اذ كانوا ياخذونه جبرا وقهرا لا على تاويل ولا شبهة فجائز لمن علم من المسلمين اصرار هؤلاء على ما هم عليه من أخذ أموال الناس على وجه الضريبة أن يقتلهم كيف أمكنه قتلهم وكذلك أتباعهم وأعوانهم الذين بهم يقومون على أخذ الاموال. وقد كان أبو بكر رضى الله عنه قاتل مانعى الزكاة لموافقة من الصحابة اياه على شيئين أحدهما الكفر والآخر منع الزكاة وذلك لانهم امتنعوا من قبول فرض الزكاة ومن أدائها فانتظموا به معنيين أحدهما الامتناع من قبول أمر الله تعالى وذلك كفر والآخر الامتناع من أداء الصدقات المفروضة فى أموالهم الى الامام فكان قتاله اياهم للامرين جميعا ولذلك قال لو منعونى عقالا وفى بعض الاخبار عناقا مما كانوا يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه فانما قلنا انهم كانوا كفارا ممتنعين من قبول فرض الزكاة لان الصحابة سموهم أهل الردة وهذه السمة لازمة لهم الى يومنا هذا وكانوا سبوا نساءهم وذراريهم ولو لم يكونوا مرتدين لما سار فيهم هذه السيرة وذلك شىء لم يختلف فيه الصدر الاول ولا من بعدهم من المسلمين أعنى فى أن القوم الذين قاتلهم أبو بكر كانوا أهل ردة فالمقيم على أكل الربا ان كان مستحلا له فهو كافر وان كان ممتنعا بجماعة

تعضده سار فيهم الامام بسيرته في أهل الردة ان كانوا قبل ذلك من جملة أهل الملة وان اعترفوا بتحريمه وفعلوه غير مستحلين له قاتلهم الامام ان كانوا ممتنعين حتى يتوبوا وان لم يكونوا ممتنعين ردعهم عن ذلك بالضرب والحبس حتى ينتهوا * وقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب الى أهل نجران وكانوا ذمة نصارى اما أن تذروا الربا واما أن تأذنوا بحرب من الله ورسوله وروى أبو عبيد القاسم بن سلام قال حدثني أيوب الدمشقي قال حدثني سعدان بن يحيى عن عبد الله بن أبي حميد عن أبي مليح الهذلي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صالح أهل نجران فكتب اليهم كتابا في آخره على أن لا تأكلوا الربا فمن أكل الربا فذمتي منه بريئة فقوله تعالى (فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله) عقيب قوله (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا) هو عائد عليهما جميعا من رد الامر على حاله ومن الاقامة على أكل الربا مع قبول الامر فمن رد الامر قوتل على الردة ومن قبل الامر وفعله محرما له قوتل على تركه ان كان ممتنعا ولا يكون مرتدا وان لم يكن ممتنعا عزر بالحبس والضرب على ما يرى الامام * وقوله تعالى (فأذنوا بحرب من الله ورسوله) اعلام بأنهم ان لم يفعلوا ما أمروا به في هذه الآية فهم محاربون لله ورسوله وفي ذلك أخبار منه بمقدار عظم الجرم وانهم يستحقون به هذه السمة وهي أن يسموا محاربين لله ورسوله وهذه السمة يعتورها معنيان احدهما الكفر اذا كان مستحلا والآخر الاقامة على اكل الربا مع اعتقاد التحريم على ما بيناه ومن الناس من يحمله على انه اعلام منه بأن الله تعالى يامر رسوله والمؤمنين بمحاربتهم ويكون ايذانا لهم بالحرب حتى لا يؤتوا على غرة قبل العلم بها كقوله تعالى (واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء ان الله لا يحب الخائنين) فاذا حمل على هذا الوجه كان الخطاب بذلك متوجها اليهم اذا كانوا ذوي منعة واذا حملناه على الوجه الاول دخل كل واحد من فاعلي ذلك في الخطاب وتناوله الحكم المذكور فيه فهو أولى . قوله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) فيه تأويلان احدهما وان كان ذو عسرة غريما لكم فنظرة الى ميسرة والثاني على ان المكتفية باسمها على معنى وان وقع ذو عسرة او ان وجد ذو عسرة كقول الشاعر.

فدى لبني شيبان رحلي وناقتي اذا كان يوم ذو كواكب اشهب

معناه اذا وجد يوم كذلك * وقد اختلف في معنى قوله (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) فروى عن ابن عباس وشريح وابراهيم انه في الربا خاصة وكان شريح يحبس

المعسر في غيره من الديون وروى عن ابراهيم والحسن والربيع بن خيثم والضحاك انه في سائر الديون وروى عن ابن عباس رواية اخرى مثل ذلك وقال آخرون ان الذي في الآية انظار المعسر في الربا وسائر الديون في حكمه قياسا عليه * قال أبو بكر لما كان قوله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) محتملا أن يكون شاملا لسائر الديون على ما بينا من وجه الاحتمال ولتأويل من تاوله من السلف على ذلك اذ غير جائز أن يكونوا تاولوه على ما لا احتمال فيه وجب حمله على العموم وان لا يقتصر به على الربا الا بدلالة لما فيه من تخصيص لفظ العموم من غير دلالة * فان قيل لما كان قوله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) غير مكتف بنفسه في افادة الحكم وكان متضمنا لما قبله وجب أن يكون حكمه مقصورا عليه قيل هو كلام مكتف بنفسه لما في فحواه من الدلالة على معناه وذلك لان ذكر الاعسار والانظار قد دل على دين تجب المطالبة به والانظار لا يكون الا في حق قد ثبت وجوبه وصحت المطالبة به اما عاجلا واما آجلا فاذا كان في مضمون اللفظ دلالة على دين يتعلق به في حكم الانظار اذا كان ذو عسرة كان اللفظ مكتفيا بنفسه ووجب اعتباره على عمومه ولم يجب الاقتصار به على الربا دون غيره : وزعم بعض الناس ممن نصر هذا القول الذي ذكرناه ان هذا لا يجوز ان يكون في الربا لان الله تعالى قد ابطله فكيف يكون منظرا به قال فالواجب ان تكون الآية عامة في سائر الديون وهذا الحجاج ليس بشيء لان الله تعالى انما ابطل الربا وهو الزيادة المشروطة ولم يبطل رأس المال لانه قال (وذروا ما بقي من الربا) والربا هو الزيادة ثم قال (وان تبتم فلكم رؤس اموالكم) ثم عقب ذلك بقوله (وان كان ذو عسرة) يعني سائر الديون ورأس المال احدها وابطال ما بقي من الربا لم يبطل رأس المال بل هو دين عليه يجب اداؤه : فان قيل اذا كان الانظار مامورا به في رأس المال فهو وسائر الديون سواء قيل له انما كلامنا فيما شمله العموم من حكم الآية فان كان ذلك في رأس مال الربا فلم يتناول غيره من طريق النص وانما يتناوله من جهة العموم للمعنى فيحتاج حينئذ الى دلالة من غيره في اثبات حكمه ورده الى المذكور في الآية بمعنى يجمعهما وليس الكلام بينك وبين الخصم من جهة القياس وانما اختلفتما في عموم الآية وخصوصها والكلام في القياس ورد غير المذكور الى المذكور مسئلة اخرى * وقوله تعالى (وان تبتم فلكم رؤس اموالكم) قد اقتضى ثبوت المطالبة لصاحب الدين على المدين وجواز اخذ رأس ماله نفسه منه بغير رضاه لانه تعالى جعل اقتضاءه ومطالبته

من

من غير شرط رضى المطلوب وهذا يوجب ان من له على غيره دين فطالبه به فله اخذه منه شاء ام ابى وبهذا المعنى ورد الاثر عن النبي صلى الله عليه وسلم حين قالت له هند ان اباسفيان رجل شحيح لا يعطينى مايكفينى وولدى فقال خذى من مال أبى سفيان مايكفيك وولدك بالمعروف فاباح لها اخذ ما استحقته على أبى سفيان من النفقة من غير رضى أبى سفيان وفى الآية دلالة على ان الغريم متى امتنع من اداء الدين مع الامكان كان ظالما ودلالتها على ذلك من وجهين احدهما قوله تعالى (وان تبتم فلكم رؤس اموالكم) فجعل له المطالبة برأس المال وقد تضمن ذلك امر الذى عليه الدين بقضائه وترك الامتناع من ادائه فانه متى امتنع منه كان له ظالما ولاسم الظلم مستحقا واذا كان كذلك استحق العقوبة وهى الحبس والوجه الآخر من الدلالة عليه قوله تعالى فى نسق التلاوة (لا تظلمون ولا تظلمون) يعنى والله اعلم لا تظلمون باخذ الزيادة ولا تظلمون بالنقصان من رأس المال فدل ذلك على انه متى امتنع من اداء جميع رأس المال اليه كان ظالما له مستحقا للعقوبة * واتفق الجميع على انه لا يستحق العقوبة بالضرب فوجب أن يكون حبسا لاتفاق الجميع على ان ماعداه من العقوبات ساقط عنه فى احكام الدنيا وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل مادلت عليه الآية وهو ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن محمد النفيلى قال حدثنا عبد الله ابن المبارك عن وبر بن أبى دليلة عن محمد بن ميمون عن عمرو بن الشريد عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لى الواجد يحل عرضه وعقوبته قال ابن المبارك يحل عرضه يغلظ له وعقوبته يحبس وروى ابن عمر وجابر وابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال مطل الغنى ظلم واذا احيل احدكم على ملىء فليحتل فجعل مطل الغنى ظلما والظالم لا محالة مستحق العقوبة وهى الحبس لاتفاقهم على انه لم يرد غيره وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا معاذ بن اسد قال اخبرنا النضر بن شميل قال اخبرنا هرماس ابن حبيب رجل من أهل البادية عن أبيه عن جده قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم بغريم لى فقال لى الزمه ثم قال يا اخا بنى تميم ما تريد أن تفعل باسيرك وهذا يدل على ان له حبس الغريم لان الاسير يحبس فلما سماه اسيرا له دل على ان له حبسه وكذلك قوله لى الواجد يحل عرضه وعقوبته والمراد بالعقوبة هنا الحبس لان احدا لا يوجب غيره واختلف الفقهاء فى الحال التى توجب الحبس فقال اصحابنا اذا ثبت عليه شىء من الديون من اى وجه ثبت فانه يحبس شهرين أو ثلاثة ثم يسئل عنه فان كان موسرا تركه فى الحبس ابدا حتى يقضيه

وان كان معسرا خلى سبيله وذكر ابن رستم عن محمد عن أبي حنيفة ان المطلوب اذا قال انى معسر واقام البينة على ذلك أو قال فسل عنى فلا يسأل عنه احدا وحبسه شهرين أو ثلاثة ثم يسأل عنه الا أن يكون معروفا بالعسر فلا يحبسه وذكر الطحاوى عن أحمد ابن أبي عمران قال كان متأخرو اصحابنا منهم محمد بن شجاع يقولون ان كل دين كان أصله من مال وقع في يدى المدين كاثمان البياعات والعروض ونحوها فانه يحبسه به وما لم يكن أصله من مال وقع في يده مثل المهر والجعل من الخلع والصلح من دم العمد والكفالة لم يحبسه به حتى يثبت وجوده وملاؤه وقال ابن أبي ليلى يحبسه في الديون اذا اخبران عنده مالا وقال مالك لا يحبس الحر ولا العبد في الدين ولا يستبرأ أمره فان اتهم انه قد خبأ مالا حبسه وان لم يجد له شيأ لم يحبسه وخلاه وقال الحسن بن حي اذا كان موسرا حبس وان كان معسرا لم يحبس وقال الشافعي اذا ثبت عليه دين بيع ماظهر ودفع ولم يحبس فان لم يظهر حبس وبيع ماقدر عليه من ماله فان ذكر عسره قبلت منه البينة بقوله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) واحلفه مع ذلك بالله ومنع غرماءه من لزومه قال أبو بكر انما قال اصحابنا انه يحبسه في اول ماثبت عند القاضي دينه لما دللنا عليه من الآية والاثر على كونه ظالما في الامتناع من قضاء ماثبت عليه وانه مستحق للعقوبة متى امتنع من اداء ماوجب عليه فالواجب بقاء العقوبة عليه حتى يثبت زوالها عنه بالاعسار * فان قيل انما يكون ظالما اذا امتنع من ادائه مع الامكان لان الله تعالى لا يذمه على مالم يقدره عليه ولم يمكنه منه ولذلك شرط النبي ﷺ الوجود في استحقاق العقوبة بقوله لى الواجد يحل عرضه وعقوبته واذا كان شرط استحقاق العقوبة وجود المال الذى يمكنه اداؤه منه فغير جائز حبسه وعقوبته الا بعد أن يثبت انه واجد ممتنع من اداء ماوجب عليه وليس ثبوت الدين عليه علما لامكان ادائه على الدوام اذ جائز ان يحدث الاعسار بعد ثبوت الدين قيل له اما الديون التى حصلت ابدالها في يده فقد علمنا يساره بادائها يقينا ولم نعلم اعساره بها فوجب كونه باقيا على حكم اليسار والوجود حتى يثبت الاعسار واما ما كان لزمه منها من غير بدل حصل في يده يمكنه اداؤه منه فان دخوله في العقد الذى ألزمه ذلك اعتراف منه بلزوم ادائه وتوجه المطالبة عليه بقضائه ودعواه الاعسار به بمنزلة دعوى التاجيل للموسر فهو غير مصدق عليه ولذلك سوى اصحابنا بين الديون التى قد علم حصول ابدالها في يده وبين مالم تحصل في يده اذ كان دخوله في العقد الموجب عليه ذلك الدين اعترافا منه

بلزوم الاداء وثبوت حق المطالبة للمطالب وذلك لان كل متعاقدين دخلا فى عقد فدخولهما فيه اعتراف منهما بلزوم موجب العقد من الحقوق وغير مصدق بعد العقد واحد منهما على نفى موجبه ومن أجل ذلك قلنا ان ذلك يقتضى اعترافا منهما بصحته اذ كان ذلك مضمنا للزوم حقوقه وفى تصديقه على فساده نفى ما لزمه بظاهر العقد ولا نعلم خلافا بين أهل العلم فى ان مدعى الفساد منهما بعد وقوع العقد بينهما وصحته فى الظاهر غير مصدق عليه وان القول قول مدعى الصحة منهما وفى ذلك دليل على صحة ماذكرنا من ان من الزم نفسه دينا بعقد عقده على نفسه انه يلزمه اداؤه ومحكوم عليه بانه موسر به وغير مصدق على الاعسار المسقط عنه المطالبة كما لا يصدق على التاجيل بعد ثبوته عليه حالا وانما قال أصحابنا انه يحبسه فى أول ما يرفعه الى القاضى اذا طلب ذلك الطالب ولا يسئل عنه من قبل انه توجهت عليه المطالبة بادائه ومحكوم له باليسار فى قضائه فالواجب أن يستبرئ أمره بديا اذ جائز ان يكون له مال قد خبأه لا يقف عليه غيره فلا يوقف بذلك على اعساره فينبغى له أن يحبسه استظهارا لما عسى أن يكون عنده اذ كان فى الاغلب انه ان كان عنده شئ آخر اضجره الحبس والجاه الى اخراجه فاذا حبسه هذه المدة فقد استظهر فى الغالب فحينئذ يسئل عنه لانه جائز أن يكون هناك من يعلم يساره سرا فاذا ثبت عنده اعساره خلاه من الحبس وقد روى عن شريح انه كان يحبس المعسر فى غير الربا من الديون فقال له معسر قد حبسه قال الله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) فقال شريح (ان الله يامركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها) والله لا يامرنا بشئ ثم يعذبنا عليه وقد قدمنا ذكر مذهب شريح فى تاويل الآية وان قوله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) مقصور على الربا دون غيره وان غيره من الديون لا يختلف فى الحبس فيها الموسر والمعسر ويشتبه أن يكون ذهب فى ذلك الى انه لا سبيل لنا الى معرفة الاعسار على الحقيقة اذ جائز أن يظهر الاعسار وحقيقة امره اليسار فاقتصر بحكم الانظار على رأس مال الربا الذى نزل به القرآن وحمل ماعداه على موجب عقد المداينة من لزوم القضاء وتوجه المطالبة عليه بالاداء وقد بينا وجه فساد هذا القول بما قد دللنا عليه من مقتضى عموم اللفظ لسائر الديون ومع ذلك فلو كان نص التنزيل واردا فى الربا دون غيره لكان سائر الديون بمنزلته قياسا عليه اذ لا فرق فى حال اليسار بينهما فى صحة لزوم المطالبة بهما ووجوب أدائهما فوجب أن لا يختلفا فى حال الاداء فى سقوط الحبس فيهما دونه فاما قوله تعالى (ان الله يأمركم أن

تؤدوا الامانات الى أهلها) واحتجاج شريح به فى حبس المطلوب فان الآية انما هى فى الاعيان الموجودة فى يده لغيره فعليه أداؤه وأما الديون المضمونة فى ذمته فانما المطالبة بها معلقة بامكان أدائها فمن كان معسرا فان الله لم يكلفه الا ما فى امكانه قال الله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسرا) فاذا لم يكن مكلفا لادائها لم يجز أن يحبس بها * فان قيل ان الدين من الامانات لقوله تعالى (فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى أؤتمن امانته) وانما يريد به الدين المذكور فى قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه) * قيل له ان كان الدين مرادا بقوله تعالى (ان الله يامركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها) فان الامر بذلك توجه اليه على شريطة الامكان لما وصفنا من أن الله تعالى لا يكلف أحدا ما لا يقدر عليه ولا يتسع لفعله وهو محكوم له من ظاهر اعساره أنه غير قادر على أدائه ولم يكن شريح ولا أحد من السلف يخفى عليهم ان الله لا يكلف أحدا ما لا يقدر عليه بل كانوا عالمين بذلك ولكنه ذهب عندى والله أعلم الى أنه لم يتيقن وجود ذلك ويجوز أن يكون قادرا على أدائه مع ظهور اعساره فلذلك حبسه * واختلف أهل العلم فى الحاكم اذا ثبت عنده اعساره وأطلقه من الحبس هل يحول بين الطالب وبين لزومه فقال أصحابنا للطالب ان يلزمه وذكر ابن رستم عن محمد قال والملزوم فى الدين لا يمنع من دخول منزله للغذاء والغائط والبول فان اعطاه الذى يلزمه الغذاء وموضع الخلاء فله ان يمنعه من اتيان منزله وقال غيرهم منهم مالك والشافعى ليس له ان يلزمه وقال الليث بن سعد يؤاجر الحر المعسر فيقضى دينه من اجرته ولا نعلم احدا قال بمثل قوله الا الزهرى فان الليث بن سعد روى عن الزهرى قال يؤاجر المعسر بما عليه من الدين حتى يقضى عنه والذى يدل على ان ظهور الاعسار لا يسقط عنه اللزوم والمطالبة والاقتضاء حديث هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشترى من اعرابى بعيرا الى اجل فلما حل الاجل جاءه يتقاضاه فقال جئتنا وما عندنا شىء ولكن اقم حتى تاتى الصدقة فجعل الاعرابى يقول واغدراه فهم به عمر فقال صلى الله عليه وسلم دعه فان لصاحب الحق مقالا فاخبر النبى صلى الله عليه وسلم انه ليس عنده شىء ولم يمنعه الاقتضاء وقال ان لصاحب الحق مقالا فدل ذلك على ان الاعسار بالدين غير مانع اقتضاءه ولزومه به وقوله اقم حتى تاتى الصدقة يدل على ان النبى صلى الله عليه وسلم انما اشترى البعير للصدقة لا لنفسه لانه لو كان اشتراه لنفسه لم يكن ليقضيه من ابل

الصدقة لانه لم يكن تحل له الصدقة فهذا يدل على ان من اشترى لغيره يلزمه ثمن ما اشترى وان حقوق العقد متعلقة به دون المشترى له لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يمنعه اقتضاءه ومطالبته به وهو فى معنى الحديث الذى رواه ابو رافع ان النبي صلى الله عليه وسلم استسلف بكرا ثم قضاه من ابل الصدقة لان السلف كان دينا على مال الصدقة وروى فى خبر آخر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لصاحب الحق اليد واللسان رواه محمد بن الحسن وقال فى اليد اللزوم وفى اللسان الاقتضاء * وحدثنا من لا اتهم فى الرواية قال اخبرنا محمد بن اسحاق قال حدثنا محمد بن يحيى قال حدثنا ابراهيم بن حمزة قال حدثنا عبد العزيز بن محمد عن عمرو بن ابى عمر عن عكرمة عن ابن عباس ان رجلا لزم غريما له بعشرة دنانير فقال له والله ما عندى شيء اقضيكه اليوم قال والله لا افارقك حتى تقضيني او تأتيني بحميل يتحمل عنك قال والله ما عندى قضاء ولا اجد من يحتمل عنى قال فجاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان هذا لزمنى فاستنظرته شهرا او احدا فابى حتى اقضيه او آتيه بحميل فقلت والله ما اجد حميلا ولا عندى قضاء اليوم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تنظره شهرا او احدا قال لا قال انا احمل بها فتحمل بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فذهب الرجل فاتاه بقدر ما وعده فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم من اين اصبت هذا الذهب قال من معدن قال اذهب فلا حاجة لنا فيها ليس فيها خير فقضى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى هذا الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يمنعه من لزومه مع حلفه بالله ما عنده قضاء * وحدثنا من لا اتهم فى الرواية قال حدثنا عبد الله بن على بن الجارود قال حدثنا ابراهيم بن ابى بكر ابن ابى شيبة قال حدثنا ابن ابى عبيدة قال حدثنا ابى عن الاعمش عن ابى صالح عن ابى سعيد الخدرى قال جاء اعرابى الى النبي صلى الله عليه وسلم يتقاضاه تمرا كان عليه وشدد عليه الاعرابى حتى قال له احرج عليك الا قضيتنى فانتهره الصحابة فقالوا له ويحك أتدرى من تكلم فقال لهم انى طالب حق فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم هلا مع صاحب الحق كنتم ثم ارسل الى خولة بنت قيس فقال لها ان كان عندك تمر فاقرضينا حتى يأتينا تمر فنقضيك فقالت نعم بابى انت وامى يا رسول الله فاقرضته فقضى الاعرابى واطعمه فقال اوفيتنا اوفى الله لك فقال اولئك خيار الناس انها لا قدست امة لا يؤخذ للضعيف منها حقه غير متعتع فلم يكن عند النبي صلى الله عليه وسلم ما يقضيه ولم ينكر على الاعرابى مطالبته واقتضاءه بذلك بل انكر على الصحابة انتهارهم اياه وقال

هلا مع صاحب الحق كنتم * وهذا يوجب ان لا يكون منظرا بنفس الاعسار دون ان
ينظره الطالب ويدل عليه ايضا ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا احمد بن العباس
المؤدب قال حدثنا عفان بن مسلم قال حدثنا عبد الوارث عن محمد بن جحادة عن ابن
بريدة عن ابيه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من انظر معسرا فله
صدقة ومن انظر معسرا فله بكل يوم صدقة فقلت يا رسول الله سمعتك تقول من انظر
معسرا فله صدقة ثم سمعتك تقول له بكل يوم صدقة قال من انظر معسرا قبل ان يحل
الدين فله صدقة ومن انظره اذا حل الدين فله بكل يوم صدقة وحدثنا عبد الباقي قال
حدثنا محمد بن علي بن عبد الملك بن السراج قال حدثنا ابراهيم بن عبد الله الهروي قال
حدثنا عيسى بن يونس قال حدثنا سعيد بن حجنة الاسدي قال حدثني عبادة بن الوليد
ابن عبادة بن الصامت انه سمع ابا اليسر يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من انظر
معسرا او وضع له اظله الله يوم لا ظل الا ظله فقوله في الحديث الاول من انظر معسرا
فله بكل يوم صدقة يوجب ان لا يكون منظرا بنفس الاعسار دون انظار الطالب اياه
لانه لو كان منظرا بغير انظاره لما صح القول بان من انظر معسرا فله بكل يوم صدقة اذ غير
جائز ان يستحق الثواب الا على فعله فاما من قد صار منظرا بغير فعله فانه يستحيل ان
يستحق الثواب بالانظار وحديث ابي اليسر يدل على ذلك ايضا من وجهين احدهما
ما اخبر عنه من استحقاق الثواب بانظاره والثاني انه جعل الانظار بمنزلة الحط
ومعلوم ان الحط لا يقع الا بفعله فكذلك الانظار وهذا كله يدل على ان قوله تعالى
(فنظرة الى ميسرة) ينصرف على احد وجهين اما ان يكون وقوع الانظار هو تخليته من
الحبس وترك عقوبته اذ كان غير مستحق لها لان النبي صلى الله عليه وسلم
انما جعل مطل الغني ظلما فاذا ثبت اعساره فهو غير ظالم بترك القضاء فامر الله
بانظاره من الحبس فلا يوجب ذلك ترك لزومه او ان يكون المراد الندب والارشاد
الى انظاره بترك لزومه ومطالبته فلا يكون منظرا الا بنظرة الطالب بدلالة الاخبار
التي اوردناها * فان قال قائل اللزوم بمنزلة الحبس لا فرق بينهما لانه في الحالين ممنوع
من التصرف * قيل له ليس كذلك لان اللزوم لا يمنعه التصرف فانما معناه ان
يكون معه من قبل الطالب من يراعي امره في كسبه وما يستفيده فيترك له مقدار
القوت ويأخذ الباقي قضاء من دينه وليس في ذلك ايجاب حبس ولا عقوبة وروى
مروان بن معاوية قال حدثنا ابو مالك الاشجعي عن ربعي بن حراش عن حذيفة قال

قال

قال رسول الله ﷺ ان الله يقول لعبد من عباده ماعملت قال ماعملت لك كثير عمل أرجوك به من صلاة ولا صوم غير أنك كنت أعطيتني فضلا من مال فكنت أخالط الناس فأيسر على الموسر وانظر المعسر فقال الله عز وجل نحن أحق بذلك منك تجاوزوا عن عبدي فغفر له فقال ابن مسعود هكذا سمعنا من رسول الله ﷺ وهذا الحديث أيضا يدل على مثل مادلت عليه الاخبار المتقدمة من أن الانظار لا يقع بنفس الاعسار لانه جمع بين انظار المعسر والتيسير على الموسر وذلك كله مندوب اليه غير واجب* واحتج من حال بينه وبين لزومه اذا أعسر وجعله منظرا بنفس الاعسار بما رواه الليث بن سعد عن بكير عن عياض بن عبد الله عن أبي سعيد الخدري أن رجلا أصيب على عهد رسول الله ﷺ في ثمار ابتاعها فكثر دينه فقال صلى الله عليه وسلم تصدقوا عليه فتصدق الناس عليه فلم يبلغ ذلك وفاء دينه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خذوا ماوجدتم ليس لكم الا ذلك فاحتج القائل بما وصفنا بقوله صلى الله عليه وسلم ليس لكم الا ذلك وان ذلك يقتضي نفي اللزوم* فيقال له معلوم أنه لم يرد سقوط ديونهم لانه لا خلاف أنه متى وجد كان الغرماء أحق بما فضل عن قوته واذا لم ينف بذلك بقاء حقوقهم في ذمته فكذلك لا يمنع بقاء لزومهم له ليستوفوا ديونهم مما يكسبه فاضلا عن قوته وهذا هو معنى اللزوم لانا لا نختلف في ثبوت حقوقهم فيما يكسبه في المستقبل فقد اقتضى ذلك ثبوت حق اللزوم لهم ولم ينتف ذلك بقوله ﷺ ليس لكم الا ذلك كما لم ينتف بقاء حقوقهم فيما يستفيده وقول النبي ﷺ في الاخبار التي ذكرنا من انظار المعسر وماذكر من ترغيب الطالب في انظاره يدل على جواز التأجيل في الديون الحالة الواجبة عن الغصوب والبيوع وزعم الشافعي أنه اذا كان حالا في الاصل لا يصح التأجيل به وذلك خلاف الآثار التي قدمنا لانها قد اقتضت جواز تأجيله ويبين ذلك حديث ابن بريدة فيمن أجل قبل أن يحل أو بعد ماحل وقد تقدم سنده* وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا أبو الاحوص عن سعيد بن مسروق عن الشعبي عن سمعان عن سمرة بن جندب قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ههنا أحد من بني فلان فلم يجبه أحد ثم قال ههنا أحد من بني فلان فلم يجبه أحد ثم قال ههنا أحد من بني فلان فقام رجل فقال أنا يارسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مامنعك أن تجيبني في المرتين الاوليين اني لم أنوه بكم الا خيرا ان صاحبكم مأسور بدينه فلقد رأيته أدى عنه حتى ما احد يطالبه بشيء* وحدثنا محمد بن بكر قال

حدثنا أبو داود قال حدثني سليمان بن داود المهري النهدي قال حدثنا وهب قال حدثني سعيد بن أبي أيوب أنه سمع أبا عبد الله القرشي يقول سمعت أبا بردة بن أبي موسى الاشعري يقول عن أبيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال ان أعظم الذنوب عند الله أن لقاه عبد بعد الكبائر التي نهاه الله عنها أن يموت رجل وعليه دين لا يدع له قضاء وفي هذين الحديثين دليل على أن المطالبة واللزوم لا يسقطان عن المعسر كما لم تسقط عنه المطالبة بالموت وان لم يدع له وفاء * فان قيل لا يخلو هذا الرجل المدين اذا مات مفلسا من أن يكون مفرطا في قضاء دينه أو غير مفرط فان كان مفرطا فانما هو مطالب عند الله بتفريطه كسائر الذنوب التي لم يتب منها وان كان غير مفرط فالله تعالى لا يؤاخذه به لان الله لا يؤاخذ أحدا الا بذنبه * قيل له انما ذلك فيمن فرط في قضاء دينه ثم لم يتب من تفريطه حتى مات مفلسا فيكون مؤاخذا به وهذا حكم المعسر بدين الآدمي لانا لا نعلم توبته من تفريطه فواجب أن يكون مطالبا به في الدنيا كما كان مؤاخذا به عند الله تعالى * فان قيل فينبغي أن تفرقوا بين المفرط في قضاء دينه المصر على تفريطه وبين من لم يفرط أصلا او فرط ثم تاب من تفريطه فتوجبون له لزوم من فرط ولم يتب ولا تجعلون له ذلك فيمن لم يفرط أو فرط ثم تاب * قيل له لو وقفنا على حقيقة توبته من تفريطه او علمنا أنه لم يكن مفرطا في قضائه لخالفنا بين حكمه وحكم من ظهر تفريطه في باب اللزوم كما اختلف حكمهما عند الله تعالى ولكنا لا نعلم أنه غير مفرط في الحقيقة لجواز ان يكون له مال مخبوء وقد أظهر الاعسار وكذلك المظهر لتوبته من تفريطه مع ظهور عسرته جائز ان يكون موسرا باداء دينه ولا تكون لما اظهره حقيقة واذا كان كذلك فحكم اللزوم والمطالبة قائم عليه كما تثبت عليه المطالبة لله تعالى بعد موته وحديث أبي قتادة أيضا يدل على ذلك وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن المتوكل العسقلاني قال حدثنا عبد الرزاق قال حدثنا معمر عن الزهري عن أبي سلمة عن جابر قال كان رسول الله ﷺ لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتي بميت فقال أعليه دين فقالوا نعم ديناران فقال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة الانصاري هما علي يا رسول الله قال فصلى عليه رسول الله ﷺ فلما فتح الله على رسوله صلى الله عليه وسلم قال انا أولى بكل مؤمن من نفسه فمن ترك دينا فعلي قضاؤه ومن ترك مالا فلورثته فلو لم تكن المطالبة قائمة عليه اذا مات مفلسا كان لا يترك الصلاة عليه اذا مات مفلسا لانه كان يكون بمنزلة من لا دين عليه وفي هذا دليل على ان الاعسار لا يسقط عنه اللزوم والمطالبة وقد روى

اسماعيل بن ابراهيم بن المهاجر عن عبد الملك بن عمير قال كان على بن ابى طالب اذا اتاه رجل بغريمه قال هات بينة على مال احبسه فان قال فانى اذا الزمه قال ما امنعك من لزومه وأما قول الزهرى والليث بن سعد فى اجازتهما الحد واستيفاء الدين من اجرته فخلاف الآية والآثار المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اما الآية فقوله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) ولم يقل فليؤاجر بما عليه وسائر الاخبار المروية عن النبى صلى الله عليه وسلم ليس فى شىء منها اجارته واعافيها أو تركه وحديث ابى سعيد الخدرى ليس لكم الا ذلك حين لم يجدوا الغير ما اخذوا. قوله عز وجل (وان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون) يعنى والله أعلم ان التصدق بالدين الذى على المعسر خير من انظاره به وهذا يدل على أن الصدقة أفضل من القرض لان القرض انما هو دفع المال وتأخير استرجاعه وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال قرض مرتين كصدقة مرة وروى علقمة عن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم قال السلف يجرى مجرى شطر الصدقة وروى عن عبد الله بن مسعود من قوله وعن ابن عباس مثله وعن ابراهيم وقتادة فى قوله (وان تصدقوا خير لكم) قالا برأس المال. ولما سمى الله الابراء من الدين صدقة اقتضى ظاهره جوازه عن الزكاة لانه سمى الزكاة صدقة وهى على ذى عسرة فلو خلينا والظاهر كان واجبا جوازه عن سائر امواله التى فيها الزكاة من عين ودين وغيره الا ان اصحابنا قالوا انما سقط زكاة المبرأ منه دون غيره لان الدين انما هو حق ليس بعين والحقوق لا تجرى مجرى الزكاة مثل سكنى الدار وخدمة العبد ونحوها وتسميته اياه بالصدقة لا توجب جوازه عن الزكاة فى سائر الاحوال ألا ترى ان الله تعالى قد سمى البراءة من القصاص صدقة فى قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) الى قوله (فمن تصدق به فهو كفارة له) والمراد به العفو عن القصاص ولا نعلم خلافا بين اهل العلم ان العفو عن القصاص غير مجزئ فى الكفارة وقال تعالى حاكيا عن اخوة يوسف (وجئنا ببضاعة مزجاة فاوف لنا الكيل وتصدق علينا) وهم لم يسألوه ان يتصدق عليهم بماله وانما سألوه ان يبيعهم ولا يمنعهم الكيل لأنهم كانوا منعوا ابدياً ألا ترى انهم قالوا فاوف لنا الكيل وهو ما اشتروه ببضاعتهم فاذا كان وقوع اسم الصدقة عليه لم يوجب جوازه عن الزكاة لم يكن اطلاق اسم الصدقة على الدين علة لجوازه عن الزكاة والله تعالى اعلم

(باب عقود المداينات)

قال الله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه) قال ابو بكر ذهب قوم الى ان الكتاب والاشهاد على الديون الآجلة قد كانا واجبين بقوله تعالى (فاكتبوه) الى قوله (فاستشهدوا شهيدين من رجالكم) ثم نسخ الوجوب بقوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن امانته) روى ذلك عن ابى سعيد الخدرى والشعبى والحسن وقال آخرون هى محكمة لم ينسخ منها شيء وروى عاصم الاحول وداود بن ابى هند عن عكرمة قال قال ابن عباس لا والله ان آية الدين محكمة وما فيها نسخ وقد روى شعبة عن فراس عن الشعبى عن ابى بردة عن ابى موسى قال ثلاثة يدعون الله فلا يستجيب لهم رجل كانت له امرأة سيئة الخلق فلم يطلقها ورجل اعطى ماله سفيها وقد قال الله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم) ورجل له على رجل دين ولم يشهد عليه به * قال ابو بكر وقد روى هذا الحديث مرفوعا الى النبى ﷺ وروى جويبر عن الضحاك ان ذهب حقه لم يؤجر وان دعا عليه لم يجب لانه ترك حق الله وامره وقال سعيد بن جبير (وأشهدوا اذا تبايعتم) يعنى واشهدوا على حقوقكم اذا كان فيها اجل اولم يكن فيها اجل فاشهد على حقك على كل حال وقال ابن جريج سئل عطاء أيشهد الرجل على ان بايع بنصف درهم قال نعم هو تاويل قوله تعالى (واشهدوا اذا تبايعتم) وروى مغيرة عن ابراهيم قال يشهد لو على دستجة بقل وقد روى عن الحسن والشعبى ان شاء أشهد وان شاء لم يشهد لقوله تعالى (فان أمن بعضكم بعضا) وروى ليث عن مجاهد أن ابن عمر كان اذا باع أشهد ولم يكتب وهذا يدل على انه رآه ندبا لانه لو كان واجبا لكانت الكتابة مع الاشهاد لانهما مأمور بهما فى الآية * قال أبو بكر لا يخلو قوله تعالى (فاكتبوه) الى قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) وقوله تعالى (وأشهدوا اذا تبايعتم) من أن يكون موجبا للكتابة والاشهاد على الديون الآجلة فى حال نزولها وكان هذا حكما مستقرا ثابتا الى أن ورد نسخ ايجابه بقوله تعالى (فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى أؤتمن أمانته) وأن يكون نزول الجميع معا فان كان كذلك فغير جائز أن يكون المراد بالكتابة والاشهاد الايجاب لامتناع ورود الناسخ والمنسوخ معا فى شيء واحد اذ غير جائز نسخ الحكم قبل استقراره ولما لم يثبت عندنا تاريخ نزول هذين الحكمين من قوله تعالى (واشهدوا اذا تبايعتم) وقوله تعالى (فان أمن بعضكم بعضا) وجب الحكم بورودهما معا فلم يرد الامر بالكتاب والاشهاد الا مقرونا بقوله تعالى (فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى أؤتمن أمانته) فثبت بذلك أن الامر بالكتابة

والاشهاد

والاشهاد ندب غير واجب وماروى عن ابن عباس من أن آية الدين محكمة لم ينسخ منها شيء لا دلالة فيه على أنه رأى الاشهاد واجبا لانه جائز أن يريد أن الجميع ورد معا فكان في نسق التلاوة ما أوجب أن يكون الاشهاد ندبا وهو قوله تعالى (فان أمن بعضكم بعضا) وماروى عن ابن عمر أنه كان يشهد وعن ابراهيم وعطاء أنه يشهد على القليل كله عندنا أنهم رأوه ندبا لا ايجابا وماروى عن أبي موسى ثلاثة يدعون الله فلا يستجاب لهم أحدهم من له على رجل دين ولم يشهد فلا دلالة على أنه رآه واجبا ألا ترى أنه ذكر معه من له امرأة سيئة الخلق فلم يطلقها ولا خلاف أنه ليس بواجب على من له امرأة سيئة الخلق أن يطلقها وانما هذا القول منه على أن فاعل ذلك تارك للاحتياط والتوصل الى ماجعل الله تعالى له فيه المخرج والخلاص ولا خلاف بين فقهاء الامصار ان الامر بالكتابة والاشهاد والرهن المذكور جميعه في هذه الآية ندب وارشاد الى مالنا فيه الحظ والصلاح والاحتياط للدين والدنيا وان شيأ منه غير واجب وقد نقلت الامة خلف عن سلف عقود المداينات والاشرية والبياعات في أمصارهم من غير اشهاد مع علم فقهائهم بذلك من غير نكير منهم عليهم ولو كان الاشهاد واجبا لما تركوا النكير على تاركه مع علمهم به وفي ذلك دليل على أنهم رأوه ندبا وذلك منقول من عصر النبي ﷺ الى يومنا هذا ولو كانت الصحابة والتابعون تشهد على بياعاتها وأشريتها لورد منقل به متواترا مستفيضا ولا نكرت على فاعله ترك الاشهاد فلما لم ينقل عنهم الاشهاد بالنقل المستفيض ولا اظهار النكير على تاركه من العامة ثبت بذلك أن الكتاب والاشهاد في الديون والبياعات غير واجبين وقوله تعالى (فاكتبوه) مخاطبة لمن جرى ذكره في أول الآية وهو (يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين) فانما أمر بذلك للمتداينين * فان قيل ما وجه قوله تعالى (بدين) والتداين لا يكون الا بدين * قيل له لان قوله تعالى (تداينتم) لفظ مشترك يحتمل أن يكون من الدين الذي هو الجزاء كقوله تعالى (مالك يوم الدين) يعني يوم الجزاء فيكون بمعنى تجازيتم فازال الاشتراك عن اللفظ بقوله تعالى (بدين) وقصره على المعاملة بالدين وجائز أن يكون على جهة التاكيد وتمكين المعنى في النفس * وقوله تعالى (اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى) ينتظم سائر عقود المداينات التي يصح فيها الآجال ولا دلالة فيه على جواز التاجيل في سائر الديون لان الآية ليس فيها بيان جواز التاجيل في سائر الديون وانما فيها الامر بالاشهاد اذا كان دينا مؤجلا ثم يحتاج أن يعلم بدلالة أخرى جواز التاجيل في الدين وامتناعه ألا ترى انها لم تقتض جواز

دخول الاجل على الدين بالدين حتى يكونا جميعا مؤجلين وهو بمنزلة قوله من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم لا دلالة فيه على جواز السلم في سائر المكيلات والموزونات بالآجال المعلومة وانما ينبغي أن يثبت جوازه في المكيل والموزون المعلوم الجنس والنوع والصفة بدلالة أخرى واذا ثبت أنه مما يجوز السلم فيه احتجنا بعد ذلك الى أن نسلم فيه الى أجل معلوم وكما تدل الآية على جواز عقود المداينات ولم يصح الاستدلال بعمومها في اجازة سائر عقود المداينات لان الآية انما فيها الامر بالاشهاد اذا صحت المداينة كذلك لا تدل على جواز شرط الاجل في سائر الديون وانما فيها الامر بالاشهاد اذا صح الدين والتأجيل فيه وقد احتج بعضهم في جواز التأجيل في القرض بهذه الآية اذ لم تفرق بين القرض وسائر عقود المداينات وقد علمنا أن القرض مما شمله الاسم وليس ذلك عندنا كما ذكر لانه لا دلالة فيها على جواز كل دين ولا على جواز التأجيل في جميعها وانما فيها الامر بالاشهاد على دين قد ثبت فيه التأجيل لاستحالة أن يكون المراد به الاشهاد على ما لم يثبت من الديون ولا من الآجال فوجب أن يكون مراده اذا تداينتم بدين قد ثبت فيه التأجيل فاكتبوه فالمستدل به على جواز تأجيل القرض مغفل في استدلاله ومما يدل على أن القرض لم يدخل فيه أن قوله تعالى (اذا تداينتم بدين) قد اقتضى عقد المداينة وليس القرض بعقد مداينة اذ لا يصير دينا بالعقد دون القبض فوجب أن يكون القرض خارجا منه قال أبو بكر وقوله تعالى (اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى) قد اشتمل على كل دين ثابت مؤجل سواء كان بدله عينا أو دينا فمن اشترى دارا أو عبدا بالف درهم الى أجل كان مأمورا بالكتاب والاشهاد بمقتضى الآية وقد دلت الآية على انها مقصورة في دين مؤجل في أحد البدلين لا فيهما جميعا لانه تعالى قال (اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى) ولم يقل بدينين فانما أثبت الاجل في أحد البدلين فغير جائز وجود الاجل في البدلين جميعا وقد نهى النبي ﷺ عن الدين بالدين وأما اذا كانا دينين بالعقد فهذا جائز في السلم وفي الصرف الا أن ذلك مقصور على المجلس ولا يمتنع أن يكون السلم مرادا بالآية لان التأجيل في أحد البدلين وهو السلم وقد أمر الله تعالى بالاشهاد على عقد مداينة موجب لدين مؤجل وقد روى قتادة عن أبي حسان عن ابن عباس قال أشهد أن السلم المؤجل في كتاب الله وأنزل فيه أطول آية في كتاب الله (يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه) فاخبر ابن عباس أن السلم المؤجل مما انطوى تحت عموم الآية

وعلى

وعلى هذا كل دين ثابت مؤجل فهو مراد بالآية سواء كان من ابدال المنافع أو الاعيان نحو الاجرة المؤجلة في عقود الاجارات والمهر اذا كان مؤجلا وكذلك الخلع والصلح من دم العمد والكتابة المؤجلة لان هذه ديون مؤجلة ثابتة بعقد مداينة وقد بينا أن الآية انما اقتضت هذا الحكم في أحد البدلين اذا كان مؤجلا لا فيهما لانه قال (اذا تداينتم بدين الى أجل) فكل عقد انتظمته الآية فهو العقد الذى ثبت به دين مؤجل ولم تفرق بين أن يكون ذلك الدين بدلا من منافع أو أعيان فوجب أن يكون جميع المندوب اليه من الكتاب والاشهاد مرادا بها هذه العقود كلها وأن يكون ماذكر من عدد الشهود وأوصاف الشهادة معتبرا في سائرها اذ ليس في اللفظ تخصيص شيء منه دون غيره فيوجب ذلك جواز شهادة الرجل والمرأتين في النكاح اذا كان المهر دينا مؤجلا وفي الخلع والاجارة والصلح من دم العمد وسائر ما كان هذا وصفه وغير جائز الاقتصار بهذه الاحكام على بعض الديون المؤجلة دون بعض مع شمول الآية لجميعها *

وقوله تعالى (الى أجل مسمى) يعني معلوما وقد روى ذلك عن جماعة من السلف وقال النبي صلى الله عليه وسلم من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم وقوله تعالى (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) فيه أمر لمن تولى كتابة الوثائق بين الناس أن يكتبها بالعدل بينهم والكتاب وان لم يكن حتما فان سبيله اذا كتب أن يكتب على حد العدل والاحتياط والتوثق من الامور التى من أجلها يكتب الكتاب بان يكون شرطا صحيحا جائزا على ماتوجبه الشريعة وتقتضيه وعليه التحرز من العبارات المحتملة للمعاني وتجنب الالفاظ المشتركة وتحرى تحقيق المعاني بالفاظ مبينة خارجة عن حد الشركة والاحتمال والتحرز من خلاف الفقهاء ما أمكن حتى يحصل للمتداينين معنى الوثيقة والاحتياط المأمور بهما في الآية ولذلك قال تعالى عقيب الامر بالكتاب (ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله) يعني والله أعلم ما بينه من أحكام العقود الصحيحة والمداينات الثابتة الجائزة لكي يحصل لكل واحد من المتداينين ماقصد من تصحيح عقد المداينة ولان الكاتب بذلك اذا كان جاهلا بالحكم لا يامن أن يكتب ما يفسد عليهما ماقصداه ويبطل ماتعاقداه والكتاب وان لم يكن حتما وكان ندبا وارشادا الى الاحوط فانه متى كتب فواجب أن يكون على هذه الشريطة كما قال عز وجل (اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق) فانتظم ذلك صلاة الفرض والنفل جميعا ومعلوم أن النفل غير واجب عليه ولكنه متى

قصدفعلها وهو محدث فعليه أن لا يفعلها الا بشرائطها من الطهارة وسائر أركانها وكما قال النبي صلى الله عليه وسلم من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم والسلم ليس بواجب ولكنه متى أراد أن يسلم فعليه استيفاء الشرائط فكذلك كتاب الدين والاشهاد ليسا بواجبين ولكنه متى كتب فعلى الكاتب أن يكتبه على الوجه الذى أمره الله تعالى به وأن يستوفى فيه شروط صحته ليحصل المعنى المقصود بكتابته وقد اختلف السلف فى لزوم الكاتب الكتابة فروى عن الشعبى أنه قال هو واجب على الكفاية كالجهاد ونحوه وقال السدى واجب على الكاتب فى حال فراغه وقال عطاء ومجاهد هو واجب وقال الضحاك نسختها (ولا يضار كاتب ولا شهيد) قال أبو بكر قد بينا أن الكتاب غير واجب فى الاصل على المتداينين فكيف يكون واجبا على الاجنبى الذى لا حكم له فى هذا العقد ولا سبب له فيه وعسى ان يكون من رآه واجبا ذهب الى ان الاصل واجب فكذلك على من يحسن الكتابة ان يقوم بها لمن يجب ذلك عليه والاصل وان لم يكن واجبا عندنا فان المتداينين متى قصدا الى ماندبهما اليه من الاستيثاق بالكتاب ولم يكونا عالمين بذلك فانه فرض على من علم ذلك ان يبينه لهما وليس عليه ان يكتبه ولكن يبينه حتى يكتباه او يكتبه لهما اجيرا ومتبرعا باملاء من يعلمه كما لو اراد انسان ان يصوم صوما تطوعا او يصلى صلاة تطوع ولم يعرف احكامهما كان على العالم بذلك اذا سئل ان يبينه لسائله وان لم تكن هذه الصلاة والصوم فرضا لان على العلماء بيان النوافل والمندوب اليه اذا سئلوا عنها كما ان عليهم بيان الفروض وقد كان على النبى صلى الله عليه وسلم بيان النوافل والمندوب اليه كما ان عليه بيان الفروض قال الله تعالى (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك) وقال تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) وفيما انزل الله على نبيه احكام النوافل فكان عليه بيانها لامته كبيان الفروض وقد نقلت الامة عن نبيها صلى الله عليه وسلم بيان المندوب اليه كما نقلت عنه بيان الفروض واذا كان كذلك فعلى من علم علما من فرض او نفل ثم سئل عنه ان يبينه لسائله وقال تعالى (واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب ليبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم) وقال صلى الله عليه وسلم من سئل عن علم فكتمه الجم يوم القيامة بلجام من نار فعلى هذا الوجه يلزم من عرف الوثائق والشروط بيانها السائلها على حسب ما يلزمه بيان سائر علوم الدين والشريعة وهذا فرض لازم للناس على الكفاية اذا قام به بعضهم سقط عن الباقين فاما ان يلزمه ان يتولى الكتابة بيده فهذا ما لا اعلم احدا يقوله اللهم الا ان لا يوجد من يكتبه فغير

ممتنع ان يقول قائل عليه كتبه ولوكان كتب الكتاب فرضا على الكاتب لما كان الاستيجار يجوز عليه لان الاستيجار على فعل الفروض باطل لا يصح فلما لم يختلف الفقهاء في جواز اخذ الاجرة على كتب كتاب الوثيقة دل ذلك على ان كتبه ليس بفرض لا على الكفاية ولا على التعيين قوله تعالى (ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله) نهى للكاتب ان يكتب على خلاف العدل الذى امر الله به وهذا النهى على الوجوب اذا كان المراد به كتبه على خلاف ما توجبه احكام الشرع كما تقول لا تصل النفل على غير طهارة ولا غير مستور العورة ليس ذلك امرا بالصلاة النافلة ولا نهيا عن فعلها مطلقا وانما هو نهى عن فعلها على غير شرائطها المشروطة لها وكذلك قوله تعالى (ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله فليكتب) هو نهى عن كتبه على خلاف الجائز منه اذ ليست الكتابة فى الاصل واجبة عليه ألا ترى ان قول القائل لا تأب ان تصلى النافلة بطهارة وستر العورة ليس فيه ايجاب منه للنافلة فكذلك ما وصفنا وقوله تعالى (وليملل الذى عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيا) فيه اثبات اقرار الذى عليه الحق واجازة ما اقر به والزامه اياه لانه لولا جواز اقراره اذا اقر لم يكن املاء الذى عليه الحق باولى من املاء غيره من الناس فقد تضمن ذلك جواز اقرار كل مقر بحق عليه وقوله عز وجل (وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيا) يدل على ان كل من اقر بشيء لغيره فالقول قوله فيه لان البخس هو النقص فلما وعظه الله تعالى فى ترك البخس دل ذلك على انه اذا بخس كان قوله مقبولا وهو نظير قوله تعالى (ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن) لما وعظهن فى الكتمان دل على ان المرجع فيه الى قولهن وكقوله تعالى (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه) قد دل ذلك انهم متى كتموها كان القول قولهم فيها وكذلك وعظه الذى عليه الحق فى ترك البخس دليل على ان المرجع الى قوله فيما عليه وقد ورد الاثر عن النبى صلى الله عليه وسلم بمثل ما دل عليه الكتاب وهو قوله البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه فجعل القول من ادعى عليه دون المدعى واوجب عليه اليمين وهو معنى قوله تعالى (ولا يبخس منه شيأ) فى ايجاب الرجوع الى قوله * واحتج بعضهم بهذه الآية على ان القول قول المطلوب فى الاجل لان الله رد الاملاء اليه ووعظه فى البخس بقوله تعالى (ولا يبخس منه شيا) فى صدقه فى مبلغ المال فيقال انما وعظه فى البخس وهو النقصان ويستحيل وعظ المطلوب فى بخس الاجل ونقصانه وهو لو اسقط الاجل كله بعد ثبوته لبطل كما لا يوعظ الطالب فى نقصان ماله اذ لو أبرأه

من جميعه لصحت براءته فلما كان ذلك كذلك علمنا ان المراد بالبخس فى مقدار الديون لا فى الاجل فليس اذا فى الآية دليل على ان القول قول المطلوب فى الاجل * فان قيل اثبات الاجل فى المال يوجب نقصانه فلما كان القول قول المطلوب فى نقصان المال ومقداره وجب ان يكون القول قوله فى الاجل لما فيه من بخس المال ونقصانه اذ قد تضمنت الآية تصديقه فى بخسه والبخس تارة يكون بنقصان المقدار وتارة بنقصان الصفة من اجل رداءة فى المقر به * قيل له لما قال تعالى (وليملل الذى عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيأ) اقتضى ذلك النهى عن بخس الحق نفسه فكان تقديره ولا يبخس من الدين شيأ ومدعى الاجل غير باخس من الدين ولا ناقص له اذ كان بخس الدين هو نقصان مقداره وليس الاجل هو الدين ولا بعضه واذا كان كذلك فلا دلالة فى الآية على تصديقه على دعوى الاجل ويدلك على ان الاجل ليس من الدين ان الدين قد يحل ويبطل الاجل ويكون هو ذلك الدين وقد يسقط الاجل ويعجل الدين فيكون الذى عجل هو الدين الذى كان مؤجلا واذا كان ذلك كذلك ثم قال تعالى (ولا يبخس منه شيا) يعنى من الدين شيا لم يتناول ذلك الاجل ولم يدل عليه ومن جهة اخرى ان الاجل انما يوجب نقصا فيه من طريق الحكم لان المقبوض بعد الاجل وقبله اذا كان على صفة واحدة فقد علمت انه لا تاثير له فى نقصان المقبوض وانما يقال انه نقص فيه من طريق الحكم على المجاز لا على الحقيقة وقد تناولت الآية البخس الذى هو حقيقة وهو نقصان المقدار ونقصانه فى نفسه من رداءة اوغبن اوغيرها نحو اقراره بالدرهم السود والحنطة الردية فان ذلك كله بخس من جهة الحقيقة لاختلاف صفات المقبوض عنه فلم يجز أن يتناول بعض الاجل الذى ليس بحقيقة فيه بل هو مجاز لان اللفظ متى اريد به الحقيقة انتفى دخول المجاز فيه * وفى هذه الآية دلالة على ان القول قول الطالب فى الاجل لانه ابتدأ الخطاب بقوله تعالى (اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه) الى قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) اقتضى ذلك لاشهاد على المتداينين جميعا اذا كان المال مؤجلا فلو كان القول قول المطلوب فى الاجل لما احتيج الى الاشهاد به على الطالب وفى وجوب الاشهاد على الطالب بالتأجيل دلالة على ان القول قوله وان المطلوب غير مصدق عليه اذ لو كان مصدقا فيه لما بقى للاشهاد على الطالب موضع ولا معنى. فان قال قائل انما حكم الاشهاد مقصور على المطلوب دون الطالب. قيل له هذا خلاف مقتضى الآية لانه قال (اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى)

ثم عطف عليه قوله تعالى (فاستشهدوا شهيدين من رجالكم) فخاطب المتداينين جميعا وامرهما بالاستشهاد فلو جاز لقائل ان يقول ان المطلوب مخصوص به لجاز الآخر ان يقول هو مقصور على الطالب دون المطلوب فلما لم يصح ذلك وجب بظاهر الآية ان يكون الاشهاد عليهما جميعا وان يكونا مندوبين اليه واذا ثبت ذلك لم يكن للاشهاد على الطالب بالدين المؤجل حكم لانه مقبول القول في نفيه دل ذلك على ان المرجع الى قوله في الاجل وانما جعل الله الاملاء الى المطلوب اذا احسن ذلك وان كان لو املى غيره واقر المطلوب به جاز لانه اثبت في الاقرار واذكر للشهود متى ارادوا ان يتذكروا الشهادة وكان الاملاء سببا للاستذكار كما امر باستشهاد امرأتين لتذكر احداهما الاخرى والله تعالى اعلم

(باب الحجر على السفيه)

قال الله تعالى (فان كان الذى عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل) قد احتج كل فريق من موجبي الحجر على السفيه ومن مبطليه بهذه الآية فاحتج مثبتو الحجر للسفيه بقوله تعالى (فان كان الذى عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل) فاجاز لولى السفيه الاملاء عنه واحتج مبطلو الحجر بما في مضمون الآية من جواز مداينة السفيه بقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه) الى قوله تعالى (فان كان الذى عليه الحق سفيها او ضعيفا) فاجاز مداينة السفيه وحكم بصحة اقراره في مداينته وانما خالف بينه وبين غيره في املاء الكتاب لقصور فهمه عن استيفاء ماله وعليه مما يقتضيه شرط الوثيقة وقالوا ان قوله تعالى (فليملل وليه بالعدل) انما المراد به ولى الدين وقد روى ذلك عن جماعة من السلف قالوا وغير جائز ان يكون المراد ولى السفيه على معنى الحجر عليه واقراره بالدين عليه لان اقرار ولى المحجور عليه غير جائز عليه عند احد فعلمنا ان المراد ولى الدين فامر باملاء الكتاب حتى يقر به المطلوب الذى عليه الدين * قال ابو بكر اختلف السلف في السفيه المراد بالآية فقال قائلون منهم هو الصبي روى ذلك عن الحسن في قوله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم) قال الصبي والمرأة وقال مجاهد النساء وقال الشعبي لا تعطى الجارية مالها وان قرأت القرآن والتوراة وهذا محمول على التي لا تقوم بحفظ المال لانه لا خلاف انها اذا كانت ضابطة لامرها حافظة لمالها دفع

اليها اذا كانت بالغا قد دخل بها زوجها وقد روى عن عمر انه قال لا تجوز لامرأة مملكة عطية حتى تحبل فى بيت زوجها حولا او تلد بطنا وروى عن الحسن مثله وقال ابو الشعثاء لا تجوز لامرأة عطية حتى تلد او يؤنس رشدها وعن ابراهيم مثله وهذا كله محمول على انه لم يؤنس رشدها لانه لا خلاف ان هذا ليس بحد فى استحقاق دفع المال اليها لانها لو حالت حولا فى بيت زوجها وولدت بطونا وهى غير مؤنسة للرشد ولا ضابطة لامرها لم يدفع اليها مالها فعلمنا انهم انما ارادوا ذلك فيمن لم يؤنس رشدها* وقد ذكر الله تعالى السفه فى مواضع منها ما اراد به السفه فى الدين وهو الجهل به فى قوله تعالى (ألا انهم هم السفهاء) وقوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس) فهذا هو السفه فى الدين وهو الجهل والخفة وقال تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم) فمن الناس من تأوله على اموالهم كما قال تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) يعنى لا يقتل بعضكم بعضا وقال تعالى (فاقتلوا انفسكم) والمعنى ليقتل بعضكم بعضا وهذا الذى ذكره هذا القائل عدول عن حقيقة اللفظ وظاهره بغير دلالة لان قوله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم) يشتمل على فريقين من الناس كل واحد منهما مميز فى اللفظ من الآخر واحد الفريقين هم المخاطبون بقوله تعالى (ولا تؤتوا السفاء اموالكم) والفريق الآخر السفهاء المذكورون معهم فلما قال تعالى (اموالكم) وجب ان ينصرف ذلك الى اموال المخاطبين دون السفهاء وغير جائز ان يكون المراد السفهاء لان السفهاء لم يتوجه الخطاب اليهم بشيء وانما توجه الى العقلاء المخاطبين وليس ذلك كقوله تعالى (فاقتلوا انفسكم) وقوله تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) لان القاتلين والمقتولين قد انتظمهم خطاب واحد لم يتميز احد الفريقين من الآخر فى حكم المخاطبة فلذلك جاز ان يكون المراد فليقتل بعضكم بعضا* وقد قيل ان اصل السفه الخفة ومن ذلك قول الشاعر

مشين كما اهتزت رماح تسفهت * اعاليها مر الرياح النواسم

يعنى استخفتها الرياح وقال آخر

نخاف ان تسفه احلامنا * فنحمل الدهر مع الحامل

اى تخف احلامنا ويسمى الجاهل سفيها لانه خفيف العقل ناقصه فمعنى الجهل شامل لجميع من اطلق اسم السفيه والسفيه فى امر الدين هو الجاهل فيه والسفيه فى المال هو الجاهل لحفظه وتدبيره والنساء والصبيان اطلق عليهم اسم السفهاء لجهلهم ونقصان تمييزهم والسفيه فى رأيه الجاهل فيه والبذى اللسان يسمى سفيها لانه لا يكاد يتفق الا

فى

فى جهال الناس ومن كان خفيف العقل منهم واذا كان اسم السفيه ينتظم هذه الوجوه رجعنا الى مقتضى لفظ الآية فى قوله تعالى (فان كان الذى عليه الحق سفيها) فاحتمل أن يريد به الجهل باملاء الشرط وان كان عاقلا مميزا غير مبذر ولا مفسد واجاز لولى الحق ان عليه حتى يقر به السفيه الذى عليه الحق ويكون ذلك اولى بمعنى الآية لان الذى عليه الحق هو المذكور فى اول الآية بالمداينة ولو كان محجورا عليه لما جازت مداينته ومن جهة اخرى ان ولى المحجور عليه لا يجوز اقراره عليه بالدين وانما يجوز على قول من يرى الحجر ان يتصرف عليه القاضى ببيع او شرى فاما وليه فلا نعلم احدا يجيز تصرف وليه عليه ولا اقرارهم وفى ذلك دليل على انه لم يرد ولى السفيه وانما اراد ولى الدين وقد روى ذلك عن الربيع بن انس وقاله الفراء ايضا. واما قوله (او ضعيفا) فقد قيل فيه الضعيف فى عقله أو الصبى الماذون له لان ابتداء الآية قد اقتضى أن يكون الذى عليه الحق جائز المداينة والتصرف فاجاز تصرف هؤلاء كلهم فلما بلغ الى حال املاء الكتاب والاشهاد ذكر من لا يكمل لذلك اما الجهل بالشروط أو لضعف عقل لا يحسن معه الاملاء وان لم يوجب نقصان عقله حجرا عليه واما الصغر أو الخرف وكبر سن لان قوله تعالى (أو ضعيفا) محتمل للامرين جميعا وينتظمهما وذكر معهما من لا يستطيع أن يمل هو اما المرض أو كبر سن انفلتت لسانه عن الاملاء أو لخرس ذلك كله محتمل وجائز أن تكون هذه الوجوه مرادة لله تعالى لاحتمال اللفظ لها وليس فى شىء منها دلالة على أن السفيه يستحق الحجر وأيضا فلو كان بعض من يلحقه اسم السفيه يستحق الحجر لم يصح الاستدلال بهذه الآية فى اثبات الحجر وذلك لانه قد ثبت أن السفه لفظ مشترك ينطوى تحته معان مختلفة منها ما ذكرنا من السفه فى الدين وذلك لا يستحق به الحجر لان الكفار والمنافقين سفهاء وهم غير مستحقين للحجر فى أموالهم ومنها السفه الذى هو البذاء والتسرع الى سوء اللفظ وقد يكون السفيه بهذا الضرب من السفه مصلحا لماله غير مفسد ولا مبذر وقال تعالى (الا من سفه نفسه) قال أبو عبيدة يريد أهلكها وأوبقها وروى عن عبد الله بن عمر حين قال للنبى صلى الله عليه وسلم انى أحب أن يكون رأسى دهينا وقميصى غسيلا وشراك نعلى جديدا أفمن الكبر هو يا رسول الله قال لا انما الكبر من سفه الحق وغمص الناس وهذا يشبه أن يريد من جهل الحق لان الجهل يسمى سفها والله تعالى أعلم

(ذكر اختلاف فقهاء الامصار فى الحجر على السفيه)

كان أبو حنيفة رضي الله عنه لا يرى الحجر على الحر البالغ العاقل لا لسفه ولا لتبذير ولا لدين وافلاس وان حجر عليه القاضي ثم أقر بدين أو تصرف في ماله ببيع أو هبة أو غيرها جاز تصرفه وان لم يؤنس منه رشد فكان فاسدا ويحال بينه وبين ماله ومع ذلك ان أقر به لانسان أو باعه جاز ماصنع من ذلك وانما يمنع من ماله مالم يبلغ خمسا وعشرين سنة فاذا بلغها دفع اليه ماله وان لم يؤنس منه رشد وقول عبيد الله بن الحسن في الحجر كقول ابي حنيفة وروى شعبة عن مغيرة عن ابراهيم قال لا يحجر على حر وروى ابن عون عن محمد بن سيرين قال لا يحجر على حر انما يحجر على العبد وعن الحسن البصري مثل ذلك وقال ابو يوسف اذا كان سفيها حجرت عليه واذا فلسته وحبسته حجرت عليه ولم اجز بيعه ولا شراءه ولا اقراره بدين الا ببينة تشهد به عليه انه كان قبل الحجر وذكر الطحاوي عن ابن ابي عمران عن ابن سماعة عن محمد في الحجر بمثل قول ابي يوسف فيه ويزيد عليه انه اذا صار في الحال التي يستحق معها الحجر صار محجورا عليه حجر القاضي عليه مع ذلك اولم يحجر وكان ابو يوسف يقول لا يكون محجورا عليه بحدوث هذه الاحوال فيه حتى يحجر القاضي عليه فيكون بذلك محجورا عليه وقال محمد اذا بلغ ولم يؤنس منه رشد لم يدفع اليه ماله ولم يجز بيعه ولا هبته وكان بمنزلة من لم يبلغ فما باع او اشترى نظر الحاكم فيه فان رأى اجازته اجازه وهو مالم يؤنس منه رشد بمنزلة الصبي الذي لم يبلغ الا انه يجوز لوصي الاب ان يشتري ويبيع على الذي لم يبلغ ولا يجوز ان يبيع ويشتري على الذي بلغ الا بامر الحاكم وذكر ابن عبد الحكم وابن القاسم عن مالك قال ومن اراد الحجر على موليه فليحجر عليه عند السلطان حتى يوقفه للناس ويسمع منه في مجلسه ويشهد على ذلك ويرد بعد ذلك مابويع وماادان به السفيه فلا يلحقه ذلك اذا اصلحت حاله وهو مخالف للعبد وان مات المولى عليه وقد ادان فلا يقضى عنه وهو في موته بمنزلته في حياته الا ان يوصي بذلك في ثلثه فيكون ذلك له واذا بلغ الولد فله ان يخرج عن ابيه وان كان ابوه شيخا ضعيفا الا ان يكون الابن مولى عليه او سفيها او ضعيفا في عقله فلا يكون له ذلك وقال الفريابي عن الثوري في قوله تعالى (وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم) قال العقل والحفظ لماله وكان يقول اذا اجتمع فيه خصلتان اذا بلغ الحلم وكان حافظا لماله لا يخدع عنه وحكى المزني عن الشافعي في مختصره قال وانما امر الله بدفع اموال اليتامى بامرين لم يدفع الا بهما وهما البلوغ والرشد والرشد الصلاح في الدين بكون

الشهادة

الشهادة جائزة مع اصلاح المال والمرأة اذا اونس منها الرشد دفع اليها مالها تزوجت اولم تتزوج كالغلام نكح اولم ينكح لان الله تعالى سوى بينهما ولم يذكر تزويجا واذا حجر عليه الامام فى سفهه وافساده ماله اشهد على ذلك فمن بايعه بعد الحجر فهو المتلف لماله ومتى اطلق عنه الحجر ثم عاد الى حال الحجر حجر عليه ومتى رجع الى حال الاطلاق اطلق عنه * قال ابو بكر قد بينا ما احتج به كل فريق من مبطلى الحجر ومن مثبتيه من دلالة آية الدين وقد بينا ان الاظهر من دلالتها بطلان الحجر وجواز التصرف واحتج مثبتو الحجر بما روى هشام بن عروة عن ابيه ان عبد الله بن جعفر اتى الزبير فقال انى ابتعت بيعا ثم ان عليا يريد أن يحجر على فقال الزبير فانى شريكك فى البيع فاتى على عثمان فسأله أن يحجر على عبد الله بن جعفر فقال الزبير أنا شريكه فى هذا البيع فقال عثمان كيف أحجر على رجل شريكه الزبير قالوا فهذا يدل على انهم جميعا قد رأوا الحجر جائزا ومشاركة الزبير ليدفع الحجر عنه وكان ذلك بحضرمن الصحابة من غير خلاف ظهر من غيرهم عليهم * قال أبو بكر لا دلالة فى ذلك على أن الزبير رأى الحجر وانما يدل ذلك على تسويغه لعثمان الحجر وليس فيه ما يدل على موافقته اياه فيه وذلك لان هذا حكم سائر المسائل المختلف فيها من مسائل الاجتهاد وأيضا فان الحجر على وجهين أحدهما الحجر فى منع التصرف والاقرار والآخر فى المنع من المال وجائز أن يكون الحجر الذى رآه عثمان وعلى هو المنع من ماله لانه جائز أن لا يكون سن عبد الله بن جعفر فى ذلك الوقت خمسا وعشرين سنة وأبو حنيفة يرى أن لا يدفع اليه ماله قبل بلوغ هذه السن اذا لم يؤنس منه رشد وهذا عبد الله بن جعفر هو من الصحابة وقد أبى الحجر فكيف يدعى فيه اتفاق الصحابة ويحتجون أيضا بما روى الزهرى عن عروة عن عائشة أنه بلغها أن ابن الزبير بلغه أنها باعت بعض رباعها فقال لتنتهين والا حجرت عليها فبلغها ذلك فقالت لله على ان لا اكلمه ابدا قالوا فهذا يدل على ان ابن الزبير وعائشة قد رأيا الحجر الا انها انكرت عليه ان تكون هى من أهل الحجر فلولا ذلك لبينت ان الحجر لا يجوز ولردت عليه قوله * قال أبو بكر قد ظهر النكير منها فى الحجر وهذا يدل على انها لم تر الحجر جائزا لولا ذلك لما انكرته ان كان ذلك شيأ يسوغ فيه الاجتهاد وما ظهر منها من النكير يدل على انها كانت لا تسوغ الاجتهاد فى جواز الحجر . فان قيل انما لم تسوغ الاجتهاد فى الحجر عليها فاما فى الحجر مطلقا فلا ولو كانت لا تسوغ الاجتهاد فى جواز الحجر لقالت ان الحجر غير جائز فتكتفى بذلك فى انكارها الحجر عليها . قيل له قد انكرت الحجر

على الاطلاق بقولها الله على ان لا اكلمه ابدا ودعواك انها انكرت الحجر عليها خاصة
دون انكارها الاصل الحجر لا دلالة معها وممايدل على بطلان الحجر ماحدثنابه محمد بن
بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر ان
رجلا ذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم انه يخدع في البيع فقال النبي صلى الله عليه وسلم
اذا بايعت فقل لا خلابة فكان الرجل اذا باع يقول لا خلابة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا
أبو داود قال حدثنا محمد بن عبد الله الارزى وابراهيم بن خالد أبو ثور الكلبي قالا
حدثنا عبد الوهاب قال محمد عبد الوهاب بن عطاء قال اخبرني سعيد عن قتادة عن انس
ابن مالك ان رجلا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبتاع وفي عقدته ضعف
فاتى به اهله نبي الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يانبي الله احجر على فلان فانه يبتاع وفي
عقدته ضعف فدعاه النبي صلى الله عليه وسلم فنهاه عن البيع فقال يانبي الله انى لا اصبر
عن البيع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كنت غير تارك البيع فقل هاوها
ولا خلابة فذكر في الحديث الاول انه كان يخدع في البيع فلم يمنع من التصرف ولم
يحجر عليه ولو كان الحجر واجبا لما تركه النبي صلى الله عليه وسلم والبيع وهو مستحق
المنع منه . فان قال قائل فقد قال له النبي صلى الله عليه وسلم اذا بايعت فقل لا خلابة فانما
اجاز له البيع على شريطة استيفاء البدل من غير مغابنة . قيل له فلم يرض القائلون بالحجر
منا على مارضيه النبي صلى الله عليه وسلم لهذا السفيه الذى كان يخدع في البيع وليس
احد من الفقهاء يشترط ذلك على السفهاء لا من القائلين بالحجر ولا من نفاته لان من
يرى الحجر يقول يحجر عليه الحاكم ويمنعه من التصرف ولا يرون اطلاق التصرف له
مع التقدمة اليه بان يقول عند البيع لا خلابة ومبطلو الحجر يجيزون تصرفه على سائر
الاحوال فقد ثبت بدلالة هذا الخبر بطلان الحجر على السفيه بعد ان يكون عاقلا
وايضا فان جازت الثقة به في ضبط هذا الشرط وذكره عند سائر المبايعات فقد تجوز
الثقة به في ضبط عقود المبايعات وفي المغابنات عنها واللفظ الذى في هذا الخبر من
قوله اذا بايعت فقل لا خلابة يستقيم على مذهب محمد فانه يقول ان السفيه اذا بلغ فرفع
امره الى الحاكم اجاز من عقوده مالم تكن فيه مغابنة وضرر فاما سائر من يرى الحجر
فانه لا يعتبر ذلك قال ابو بكر ويجوز ان يقال ان مذهب محمد ايضا مخالف للاثر لان
محمدا لا يجيز بيع المحجور عليه الا ان يرفع الى القاضي فيجيزه فجعله بيعا موقوفا
كبيع أجنبي لو باع عليه بغير امره والنبي ﷺ لم يجعل بيع الرجل الذى قال له اذا بايعت

فقل

فقل لا خلابة موقوفا بل جعله جائزا فاذا اذا قال لا خلابة فصار مذهب مثبتي الحجر
مخالفا لهذا الاثر واما حديث انس فقد يحتج به الفريقان جميعا فاما مثبتو الحجر فانهم
يحتجون بان أهله اتوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا نبي الله احجر على فلان فانه يبتاع
وفي عقدته ضعف فلم ينكره عليهم بل نهاه عن البيع ولما قال لا اصبر عن البيع قال اذا
بايعت فقل لا خلابة فاطلق له البيع على شريطة نفي التغابن فيه واما مبطلوه فانهم يستدلون
بانه لما قال أني لا اصبر عن البيع اطلق له النبي صلى الله عليه وسلم التصرف وقال له اذا
بعت فقل لا خلابة فلو كان الحجر واجبا لما كان قوله لا أصبر عن البيع مزيلا للحجر عنه
لان أحدا من موجبي الحجر لا يرفع الحجر عنه لفقد صبره عن البيع وكما أن الصبي
والمجنون المستحقين للحجر عند الجميع لو قالا لا نصبر عن البيع لم يكن هذا القول
منهما مزيلا للحجر عنهما ولما قيل لهما اذا بايعتما فقولا لا خلابة وفي اطلاق النبي ﷺ
له التصرف على الشريطة التي ذكرها دلالة على أن الحجر غير واجب وان نهي النبي ﷺ
له بديا عن البيع وقوله فقل لا خلابة على وجه النظر له والاحتياط لماله كما تقول لمن يريد
التجارة في البحر أو في طريق مخوف لا تغرر بمالك واحفظه وما جرى مجرى ذلك
وليس هذا بحجر وانما هو مشورة وحسن نظر ومما يدل على بطلان الحجر انهم
لا يختلفون أن السفيه يجوز اقراره بما يوجب الحد والقصاص وذلك مما تسقطه الشبهة
فوجب أن يكون اقراره بحقوق الآدميين التي لا تسقطها الشبهة أولى * فان قال قائل
المريض جائز الاقرار بما يوجب الحد والقصاص ولا يجوز اقراره ولا هبته اذا كان
عليه دين يحيط بماله فليس جواز الاقرار بالحد والقصاص أصلا للاقرار بالمال
والتصرف فيه * قيل له ان اقرار المريض عندنا بجميع ذلك جائز وانما نبطله اذا اتصل
بمرضه الموت لان تصرفه مراعى معتبر بالموت فاذا مات صار تصرفه واقعا في حق الغير
الذي هو أولى منه به وهم الغرماء والورثة فاما تصرفه في الحال فهو جائز ما لم يطرأ الموت
ألا ترى أنا لا نفسخ هبته ولا نوجب السعاية على من أعتقه من عبيده حتى يحدث الموت
فاقراره بالحد والقصاص والمال غير متفرقين في حال الحياة * ومما يحتج به مثبتو الحجر
قوله تعالى (ولا تبذر تبذيرا) وقوله تعالى (ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك) الآية
فاذا كان التبذير مذموما منهيا عنه وجب على الامام المنع منه وذلك بان يحجر عليه ويمنعه
التصرف في ماله وكذلك نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن اضاعة المال يقتضي منعه
عن اضاعته بالحجر عليه وهذا دلالة فيه على الحجر لانا نقول ان التبذير محظور

وينهى فاعله عنه وليس في النهي عن التبذير ما يوجب الحجر لانه انما ينبغي أن يمنعه التبذير فاما أن يمنعه من التصرف في ماله ويبطل بياعاته واقراره وسائر وجوه تصرفه فان هذا الموضع هو الذى فيه الخلاف بيننا وبين خصومنا وليس في الآية ما يوجب المنع من شيء منه وذلك لان الاقرار نفسه ليس من التبذير في شيء لانه لو كان مبذرا لوجب منع سائر المقرين من اقرارهم وكذلك البيع بالمحاباة لا تبذير فيه لانه لو كان مبذرا لوجب ان ينهى عنه سائر الناس وكذلك الهبة والصدقة واذا كان كذلك فالذى تقتضيه الآية النهي عن التبذير وذم فاعله فكيف يجوز الاستدلال بها على الحجر في العقود التي لا تبذير فيها وقد يصح الاستدلال لمحمد لانه يجيز من عقوده ما لا محاباة فيه ولا اتلاف لماله الا ان الذى في الآية انما هو ذم المبذرين والنهي عن التبذير ومن ينفي الحجر يقول ان التبذير مذموم منهي عن فعله فاما الحجر ومنع التصرف فليس في الآية ايجابه الا ترى ان الانسان منهي عن التغرير بماله في البحر وفي الطريق المخوفة ولا يمنعه الحاكم منه على وجه الحجر عليه ولو ان انسانا ترك نخله وشجره وزرعه لا يسقيها وترك عقاره ودوره لا يعمرها لم يكن للامام ان يجبره على الانفاق عليها لئلا يتلف ماله كذلك لا يحجر عليه في عقوده التي يخاف فيها توى ماله وكذلك نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن اضاعة المال لا دلالة فيه على الحجر كما بيناه في التبذير * ومما يدل على بطلان الحجر وجواز تصرف المحجور عليه ان العاقل البالغ اذا ظهر منه سفه وتبذير فان الفقهاء الذين تقدم ذكرنا قولهم من موجبي الحجر ما خلا محمد بن الحسن يقول اذا حجر عليه القاضي بطل من عقوده واقراره ما كان بعد الحجر واذا كان جائز التصرف قبل حجر القاضي فمعنى الحجر حينئذ انى قد ابطلت ما يعقده او ما يقر به في المستقبل وهذا لا يصح لان فيه فسخ عقد لم يوجد بعد بمنزلة من قال لرجل كل بيع بعتنيه وعقد عاقدتنيه فقد فسخته او كل خيار بشرطه لى في البيع فقد ابطلته او تقول امرأة كل امر تجعله الى في المستقبل فقد ابطلته فهذا باطل لا يجوز فسخ العقود الموجودة في المستقبل * ومما يلزم ابا يوسف ومحمدا في هذا انهما يجيزان تزويجه بعد الحجر بمهر المثل وفي ذلك ابطال الحجر لانه ان كان الحجر واجبا لئلا يتلف ماله فانه قد يصل الى اتلافه بالتزويج وذلك بان يتزوج امرأة بمقدار مهر مثلها ثم يطلقها قبل الدخول فيلزمه نصف المهر ثم لا يزال يفعل ذلك حتى يتلف ماله فليس اذا في هذا الحجر احتراز من اتلاف المال * واما اشتراط الشافعي في ايناس الرشد واستحقاق دفع المال جواز

الشهادة فانه قول لم يسبقه اليه احد ويجب على هذا ان لا يجيز اقرارات الفساق عند الحكام على انفسهم وان لا يجيز بيوعهم ولا اشريتهم وينبغي للشهود ان لا يشهدوا على بيع من لم تثبت عدالته وان لا يقبل القاضي من مدع دعواه حتى تثبت عدالته ولا يقبل عليه دعوى المدعى عليه حتى يصح عنده جواز شهادته اذ لا يجوز عنده اقرار من ليس على صفة العدالة وجواز الشهادة ولا عقوده وهو محجور عليه وهذا خلاف الاجماع * ولم يزل الناس منذ عصر النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا يتخاصمون في الحقوق فلم يقل النبي صلى الله عليه وسلم ولا احد من السلف لا اقبل دعاويكم ولا اسأل احدا عن دعوى غيره الا بعد ثبوت عدالته وقد قال الحضرمي الذي خاصم الى النبي ﷺ انه رجل فاجر بحضرته ولم يبطل النبي صلى الله عليه وسلم خصومته ولا سأل عن حاله وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا هناد قال حدثنا ابو الاحوص عن سماك عن علقمة بن وائل الحضرمي عن ابيه قال جاء رجل من حضرموت ورجل من كندة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال الحضرمي يا رسول الله ان هذا اغلبني على ارض كانت لابي فقال الكندي هي ارضي في يدي ازرعها ليس له فيها حق فقال النبي صلى الله عليه وسلم للحضرمي ألك بينة قال لا قال فلك يمينه فقال يا رسول الله انه فاجر ليس يبالي ما حلف ليس يتورع من شيء فقال ليس لك منه الا ذلك فلو كان الفجور يوجب الحجر لسأل صلى الله عليه وسلم عن حاله او لابطل خصومته لاقرار الخصم بانه محجور عليه غير جائز الخصومة ولا خلاف بين الفقهاء ان المسلمين والكفار سواء في جواز التصرف في الاملاك ونفاذ العقود والاقرارات والكفر اعظم الفسوق وهو غير موجب للحجر فكيف يوجبه الفسق الذي هو دونه وهذا ما لا خلاف فيه بين الفقهاء ان المسلمين والكفار سواء في جواز التصرف والاملاك ونفاذ العقود *

قوله عز وجل (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) قال ابو بكر لما كان ابتداء الخطاب للمؤمنين في قوله (يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل) ثم عطف عليه قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) دل ذلك على معنيين احدهما ان يكون من صفة الشهود لان الخطاب توجه اليهم بصفة الايمان ولما قال في نسق الخطاب (من رجالكم) كان كقوله من رجال المؤمنين فاقتضى ذلك كون الايمان شرطا في الشهادة على المسلمين والمعنى الآخر الحرية وذلك لما في فحوى الخطاب من الدلالة من وجهين احدهما قوله تعالى (اذا تداينتم بدين) الى قوله تعالى (وليملل الذي عليه الحق)

وذلك فى الاحرار دون العبيدو الدليل عليه ان العبـد لايملك عقود المداينات واذا اقر بشىء لم يجز اقراره الاباذن مولاه والخطاب انما توجه الى من يملك ذلك على الاطلاق من غير اذن الغير فدل ذلك على ان من شرط هذه الشهادة الحرية والمعنى الآخر من دلالة الخطاب قوله تعالى (من رجالـكم) فظاهر هذا اللفظ يقتضى الاحرار كقوله تعالى (وانكحوا الايامى منكم) يعنى الاحرار الا ترى انه عطف عليه قوله تعالى (والصالحين من عبادكم وامائـكم) فلم يدخل العبيد فى قوله تعالى (منكم) وفى ذلك دليل على ان من شرط هذه الشهادة الاسلام والحرية جميعا وان شهادة العبد غير جائزة لان اوامر الله تعـالى على الوجوب وقد امر باستشهاد الاحرار فلا يجوز غيرهم وقد روى عن مجاهد فى قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالـكم) قال الاحرار * فان قيل ان ماذكرت انما يدل على ان العبد غير داخل فى الآية ولا دلالة فيها على بطلان شهادته * قيـل له لما ثبت بفحوى خطاب الآية ان المراد بها الاحرار كان قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) امرا مقتضيا للايجاب وكان بمنزلة قوله تعالى واستشهدوا رجلين من الاحرار فغير جائز لاحد اسقاط شرط الحرية لانه لو جاز ذلك لجاز اسقاط العدد وفى ذلك دليل على ان الآية قد تضمنت بطلان شهادة العبيـد واختلف اهل العلم فى شهادة العبيد فروى قتـادة عن الحسن عن على قال شهادة الصبى على الصبى والعبد على العبد جائزة وحدثنـا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثنى أبى قال حدثنا عبد الرحمن بن همام قال سمعت قتادة يحدث أن عليا رضى الله عنه كان (١) يستثبت الصبيان فى الشهادة وهذا يوهن الحديث الاول وروى حفص بن غياث عن المختار بن فلفل عن أنس قال ما أعلم أحدا رد شهادة العبد وقال عثمان البتى تجوز شهادة العبد لغير سيده وذكر أن ابن شبرمة كان يراها جائزة يأثر ذلك عن شريح وكان ابن أبى ليلى لا يقبل شهادة العبيد وظهرت الخوارج على الـكوفة وهو يتولى القضاء بها فامروه بقبول شهادة العبيد وباشياء ذكروها له من آرائهم كان على خلافها فاجابهم الى امتثالها فاقروه على القضاء فلما كان فى الليل ركب راحلته ولحق بمكة ولما جاءت الدولة الهاشمية ردوه الى ما كان عليه من القضاء على اهل الـكوفة وقال الزهرى عن سعيد بن المسيب قال قضى عثمان بن عفان أن شهادة المملوك جائزة

«١» قوله ﴿يستثبت الصبيان﴾ اى يسألهم ويستعلم منهم فليس المراد استشهادهم ولذلك قال المصنف وهذا يوهن الحديث الاول «لمصححه»

بعد العتق اذا لم تكن ردت قبل ذلك وروى شعبة عن المغيرة قال كان ابراهيم يجيز شهادة المملوك فى الشيء التافه وروى شعبة أيضا عن يونس عن الحسن مثله وروى عن الحسن انها لا تجوز وروى عن حفص عن حجاج عن عطاء عن ابن عباس قال لا تجوز شهادة العبد وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة فى احدى الروايتين ومالك والحسن بن صالح والشافعى لا تقبل شهادة العبيد فى شيء * قال ابو بكر وقد قدمنا ذكر الدلالة من الآية على أن الشهادة المذكورة فيها مخصوصة بالاحرار دون العبيد ومما يدل من الآية على نفى شهادة العبد قوله تعالى (ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا) فقال بعضهم اذا دعى فليشهد وقال بعضهم اذا كان قد أشهد وقال بعضهم هو واجب فى الحالين والعبد ممنوع من الاجابة لحق المولى وخدمته وهو لا يملك الاجابة فدل أنه غير مامور بالشهادة ألا ترى أنه ليس له أن يشتغل عن خدمة مولاه بقراءة الكتاب واملائه والشهادة ولما لم يدخل فى خطاب الحج والجمعة لحق المولى فكذلك الشهادة اذ كانت الشهادة غير متعينة على الشهداء وانما هى فرض كفاية وفرض الجمعة والحج يتعين على كل أحد فى نفسه فلما لم يلزمه فرض الحج والجمعة مع الامكان لحق المولى فهو أولى أن لا يكون من أهل الشهادة لحق المولى * ومما يدل على ذلك أيضا قوله تعالى (وأقيموا الشهادة لله) وقال أيضا (كونوا قوامين بالقسط شهداء لله) الى قوله تعالى (ولا تتبعوا الهوى أن تعدلوا) فجعل الحاكم شاهدا لله كما جعل سائر الشهود شهداء لله بقوله تعالى (وأقيموا الشهادة لله) فلما لم يجز أن يكون العبد حاكما لم يجز أن يكون شاهدا اذ كان كل واحد من الحاكم والشاهد به ينفذ الحكم ويثبت * ومما يدل على بطلان شهادة العبد قوله تعالى (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء) وذلك لانه معلوم انه لم يرد به نفى القدرة لان الرق والحرية لا تختلف بهما القدرة فدل على أن مراده نفى حكم أقواله وعقوده وتصرفه وملكه ألا ترى انه جعل ذلك مثلا للاصنام التى كانت تعبدها العرب على وجه المبالغة فى نفى الملك والتصرف وبطلان أحكام أقواله فيما يتعلق بحقوق العباد * وقد روى عن ابن عباس أنه استدل بهذه الآية على أن العبد لا يملك الطلاق ولولا احتمال اللفظ لذلك لما تأوله ابن عباس عليه فدل ذلك على أن شهادة العبد كلا شهادة كعقده واقراره وسائر تصرفاته التى هى من جهة القول فلما كانت شهادة العبد قوله وجب أن ينتفى وجوب حكمه بظاهر الآية ومما يدل على بطلان شهادة العبيد أن الشهادة فرض على الكفاية كالجهاد فلما لم يكن العبد من اهل الخطاب

بالجهاد ولو حصره وقاتل لم يسهم له وجب أن لا يكون من أهل الخطاب بالشهادة ومتى
شهد لم تقبل شهادته ولم يكن له حكم الشهود كما لم يثبت له حكم وان شهد القتال فى
استحقاق السهم ويدل عليه أنه لو كان من أهل الشهادة لوجب أن لو شهد بها فحكم بشهادته
ثم رجع عنها أنه يلزمه غرم ما شهد به لان ذلك من حكم الشهادة كما أن نفاذ الحكم بها اذا
أنفذها الحاكم من حكمها فلما لم يجز أن يلزمه الغرم بالرجوع علمنا أنه ليس من أهلها
وان الحكم بشهادته غير جائز وأيضا فانا وجدنا ميراث الانثى على النصف من ميراث
الذكر وجعلت شهادة امرأتين بشهادة رجل فكانت شهادة المرأة نصف شهادة الرجل
وميراثها نصف ميراثه فوجب أن يكون العبد من حيث لم يكن من أهل الميراث رأسا
أن لا يكون من أهل الشهادة لانا وجدنا النقصان الميراث تأثيرا فى نقصان الشهادة
فوجب أن يكون نفى الميراث موجبا لنفى الشهادة وما روى عن على بن أبى طالب فى
جواز شهادة العبد فانه لا يصح من طريق النقل ولو صح كان مخصوصا فى العبد اذا شهد
على العبد ولا نعلم خلافا بين الفقهاء أن العبد والحر سواء فيما تجوز الشهادة فيه فان قيل
لما كان خبر العبد مقبولا اذا رواه عن النبى ﷺ لم يكن رقه مانعا من قبول خبره
كذلك لا يمنع من قبول شهادته قيل له ليس الخبر أصلا للشهادة فلا يجوز اعتبارها به
ألا ترى أن خبر الواحد مقبول فى الاحكام ولا تجوز شهادة الواحد فيها وانه يقبل فيه
فلان عن فلان ولا يقبل فى الشهادة الا على جهة الشهادة على الشهادة وانه يجوز قبول
خبره اذا قال قال رسول الله ﷺ ولا تجوز شهادة الشاهد الا أن يأتى بلفظ الشهادة
والسماع والمعاينة لما يشهد به فان الرجل والمرأة متساويان فى الاخبار مختلفان فى
الشهادة لان شهادة امرأتين بشهادة رجل وخبر الرجل والمرأة سواء فلا يجوز
الاستدلال بقبول خبر العبد على قبول شهادته * قال أبو بكر قال محمد بن الحسن لو أن
حاكما حكم بشهادة عبد ثم رفع الى أبطلت حكمه لان ذلك مما أجمع الفقهاء على بطلانه وقد
اختلف الفقهاء فى شهادة الصبيان فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر لا تجوز
شهادة الصبيان فى شىء وهو قول ابن شبرمة والثورى والشافعى وقال ابن أبى ليلى
تجوز شهادة بعضهم على بعض وقال مالك تجوز شهادة الصبيان فيما بينهم فى الجراح
ولا تجوز على غيرهم وانما تجوز بينهم فى الجراح وحدها قبل أن يتفرقوا ويجيئوا
ويعلموا فان افترقوا فلا شهادة لهم الا أن يكونوا قد أشهدوا على شهادتهم قبل أن
يتفرقوا وانما تجوز شهادة الاحرار الذكور منهم ولا تجوز شهادة الجوارى

من

من الصبيان والاحرار * قال أبو بكر روى عن ابن عباس وعثمان وابن الزبير ابطال شهادة الصبيان وروى عن على ابطال شهادة بعضهم على بعض وعن عطاء مثله وروى عبد الله بن حبيب بن أبى ثابت قال قيل للشعبى ان اياس بن معاوية لايرى بشهادة الصبيان باسا فقال الشعبى حدثنى مسروق انه كان عند على كرم الله وجهه اذجاءه خمسة غلمة فقالوا كناستة نتغاط فى الماء فغرق مناغلام فشهد الثلاثة على الاثنين انهما غرقاه وشهد الاثنان ان الثلاثة غرقوه فجعل على الاثنين ثلاثة اخماس الدية وعلى الثلاثة خمسى الدية الاان عبدالله بن حبيب غير مقبول الحديث عند أهل العلم ومع ذلك فان معنى الحديث مستحيل لايصدق مثله عن على رضى الله عنه لان أولياء الغريق ان ادعوا على أحد الفريقين فقدا كذبوهم فى شهادتهم على غيرهم وان ادعوا عليهم كلهم فهم يكذبون الفريقين جميعا فهذا غير ثابت عن على كرم الله وجهه ومما يدل على بطلان شهادة الصبيان قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى) وذلك خطاب للرجال البالغين لان الصبيان لايملكون عقود المداينات وكذلك قوله تعالى (وليملل الذى عليه الحق) لم يدخل فيه الصبى لان اقراره لايجوز وكذلك قوله (وليتق الله ربه ولايبخس منه شيأ) لايصح أن يكون خطابا للصبى لانه ليس من أهل التكليف فيلحقه الوعيد ثم قوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) وليس الصبيان من رجالنا ولما كان ابتداء الخطاب بذكر البالغين كان قوله (من رجالكم)عائدا عليهم ثم قوله(ممن ترضون من الشهداء)يمنع ايضا جواز شهادة الصبى وكذلك قوله (ولاياب الشهداء اذامادعوا) هو نهى والصبى أن يابى من اقامة الشهادة وليس للمدعى احضاره لها ثم قوله (ولاتكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه) غير جائز أن يكون خطابا للصغار فلايلحقهم المأثم بكتمانها ولما لم يجز ان يلحقه ضمان بالرجوع دل على انه ليس من أهل الشهادة لان كل من صحت شهادته لزمه الضمان عند الرجوع واما اجازة شهادتهم فى الجراح خاصة وقبل أن يتفرقوا ويجيئوا فانه تحكم بلادلالة وتفرقة بين من لافرق فيه فى أثر ولانظر لان فى الاصول ان كل من جازت شهادته فى الجراح فهى جائزة فى غيرها واما اعتبار حالهم قبل أن يتفرقوا ويجيئوا فانه لامعنى له لانه جائز أن يكون هؤلاء الشهود هم الجناة ويكون الذى حملهم على الشهادة الخوف من أن يؤاخذوا به وهذا معلوم من عادة الصبيان اذا كان منهم جناية احالته بها على غيره خوفا من أن يؤاخذ بها وأيضا لما شرط الله فى الشهادة

العدالة وأوعد شاهد الزور ما أوعده به ومنع من قبول شهادة الفساق ومن لا يزع عن الكذب احتياطا لامر الشهادة فكيف تجوز شهادة من هو غير ماخوذ بكذبه وليس له حاجز يحجزه عن الكذب ولا حياء يردعه ولا مروءة تمنعه وقد يضرب الناس المثل بكذب الصبيان فيقولون هذا اكذب من صبى فكيف يجوز قبول شهادة من هذا حاله فان كان انما اعتبر حالهم قبل تفرقهم وقبل أن يعلمهم غيرهم لانه لا يتعمد الكذب دون تلقين غيره فليس ذلك كما ظن لانهم يتعمدون الكذب من غير مانع يمنعهم وهم يعرفون الكذب كما يعرفون الصدق اذا كانوا قد بلغوا الحد الذى يقومون بمعنى الشهادة والعبارة عما شهدوا وقد يتعمدون الكذب لاسباب عارضة منها خوفهم من أن تنسب اليهم الجناية أو قصد المشهود عليه بالمكروه ومعان غير ذلك معلومة من أحوالهم فليس لاحد أن يحكم لهم بصدق الشهادة قبل ان يتفرقوا كما لا يحكم لهم بذلك بعد التفرق وعلى انه لو كان كذلك وكان العلم حاصلا بانهم لا يكذبون ولا يتعمدون لشهادة الزور فينبغى أن تقبل شهادة الاناث كما يقبل شهادة الذكور وتقبل شهادة الواحد كما تقبل شهادة الجماعة فاذا اعتبر العدد فى ذلك وما يجب اعتباره فى الشهادة من اختصاصها فى الجراح بالذكور دون الاناث فواجب ان يستوفى لها سائر شروطها من البلوغ والعدالة ومن حيث اجازوا شهادة بعضهم على بعض فواجب اجازتها على الرجال لان شهادة بعضهم على بعض ليست بآكد منها على الرجال اذهم فى حكم المسلمين عند قائل هذا القول والله الموفق واختلف فى شهادة الاعمى فقال أبو حنيفة ومحمد لا تجوز شهادة الاعمى بحال وروى نحوه عن على بن أبى طالب رضى الله عنه وروى عمرو بن عبيد عن الحسن قال لا تجوز شهادة الاعمى بحال وروى عن أشعث مثله الا انه قال الا أن تكون فى شئ رآه قبل أن يذهب بصره وروى ابن لهيعة عن أبى طعمة عن سعيد بن جبير قال لا تجوز شهادة الاعمى وحدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن أحمد قال حدثنى ابى قال حدثنى حجاج بن جبير بن حازم عن قتادة قال شهد اعمى عند اياس بن معاوية على شهادة فقال له اياس لا نرد شهادتك الا ان لا تكون عدلا ولكنك أعمى لا تبصر قال فلم يقبلها وقال أبو يوسف وابن أبى ليلى والشافعى اذا علمه قبل العمى جازت وما علمه فى حال العمى لم تجز وقال شريح والشعبى شهادة الاعمى جائزة وقال مالك والليث بن سعد شهادة الاعمى جائزة وان علمه فى حال العمى اذا عرف الصوت فى الطلاق والاقرار ونحوه وان شهد على زنا أو حد القذف لم تقبل

شهادته والدليل على بطلان شهادة الاعمى ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبد الله ابن محمد بن ميمون البلخي الحافظ قال حدثنا يحيى بن موسى يعرف (١) بخت قال حدثنا محمد بن سليمان بن مسمول قال حدثنا عبد الله بن سلمة بن وهرام عن أبيه عن طاوس عن ابن عباس قال سئل صلى الله عليه وسلم عن الشهادة فقال (٢) ترى هذه الشمس فاشهد والا فدع فجعل من شرط صحة الشهادة معاينة الشاهد لما شهد به والاعمى لا يعاين المشهود عليه فلا تجوز شهادته ومن جهة أخرى أن الاعمى يشهد بالاستدلال فلا تصح شهادته الا ترى أن الصوت قد يشبه الصوت وان المتكلم قد يحاكي صوت غيره ونغمته حتى لا يغادر منها شيأ ولا يشك سامعه اذا كان بينه وبينه حجاب انه المحكي صوته فغير جائز قبول شهادته على الصوت اذ لا يرجع منه الى يقين وانما يبني أمره على غالب الظن * وأيضا فان الشاهد مأخوذ عليه بأن يأتي بلفظ الشهادة ولو عبر بلفظ غير لفظ الشهادة بأن يقول اعلم أو اتيقن لم تقبل شهادته فعلمت انها حين كانت مخصوصة بهذا اللفظ وهذا اللفظ يقتضي مشاهدة المشهود به ومعاينته فلم تجز شهادة من خرج من هذا الحد وشهد عن غير معاينة * فان قال قائل يجوز للاعمى اقدامه على وطء امرأته اذا عرف صوتها فعلمنا أنه يقين ليس بشك اذ غير جائز لاحد الاقدام على الوطء بالشك قيل له يجوز له الاقدام على وطء امرأته بغالب الظن بان زفت اليه امرأة وقيل له هذه امرأتك وهو لا يعرفها يحل له وطؤها وكذلك جائز له قبول هدية جارية بقول الرسول ويجوز له الاقدام على وطئها ولو اخبره مخبر عن زيد باقرار أو بيع أو قذف لما جاز له اقامة الشهادة على المخبر عنه لان سبيل الشهادة اليقين والمشاهدة وسائر الاشياء التى ذكرت يجوز فيها استعمال غالب الظن وقبول قول الواحد فليس ذلك اذا أصلا للشهادة * وأما اذا استشهد وهو بصير ثم عمى فانما لم نقبله من قبل انا قد علمنا أن حال تحمل الشهادة أضعف من حال الاداء والدليل عليه انه غير جائز أن يتحمل الشهادة وهو كافر أو عبد أو صبي ثم يؤديها وهو حر مسلم بالغ تقبل شهادته ولو اداها وهو صبي أو عبد أو كافر لم تجز فعلمنا أن حال الاداء أولى بالتأكيد من حال التحمل فاذا لم يصح تحمل الاعمى للشهادة وكان العمى مانعا من صحة التحمل وجب أن يمنع صحة الاداء وأيضا لو استشهده وبينه وبينه حائل لما صحت شهادته وكذلك لو اداها وبينهما حائل لم تجز شهادته والعمى حائل بينه وبين المشهود عليه فوجب أن لا تجوز وفرق أبو يوسف

«١» قوله «خت» بفتح الخاء المعجمة وتشديد التاء المثناة علم على يحيى بن موسى احد اشياخ البخاري «لمصححه»
«٢» قوله «ترى هذه الشمس» هكذا في جميع النسخ التي بايدينا ومعناه ان ترى المشهود مثل الشمس فاشهد لمصححه

بينهما بأن قال يصح ان يتحمل الشهادة بمعاينته ثم يشهد عليه وهو غائب أو ميت فلا يمنع ذلك جوازها فكذلك عمى الشاهد بمنزلة موت المشهود عليه او غيبته فلا يمنع قبول شهادته . والجواب عن ذلك من وجهين احدهما انه انما يجب اعتبار الشاهد فى نفسه فان كان من أهل الشهادة قبلناها وان لم يكن من أهل الشهادة لم نقبلها والاعمى قد خرج من ان يكون من أهل الشهادة بعماه فلا اعتبار بغيره واما الغائب والميت فان شهادة الشاهد عليهما صحيحة اذ لم يعترض فيه ما يخرجه من أن يكون من أهل الشهادة وغيبة المشهود عليه وموته لا تؤثر فى شهادة الشاهد فلذلك جازت شهادته والوجه الآخر انا لا نجيز الشهادة على الميت والغائب الا أن يحضر عنه خصم فتقع الشهادة عليه فيقوم حضوره مقام حضور الغائب والميت والاعمى فى معنى من يشهد على غير خصم حاضر فلا تصح شهادته فان احتجوا بقوله تعالى (اذا تداينتم بدين) الى قوله تعالى (فاستشهدوا شهيدين من رجالكم) وقوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) والاعمى قد يكون مرضيا وهو من رجالنا الاحرار فظاهر ذلك يقتضى قبول شهادته * قيل له ظاهر الآية يدل على ان الاعمى غير مقبول الشهادة لانه قال (واستشهدوا) والاعمى لا يصح استشهاده لان الاستشهاد هو احضار المشهود عليه ومعاينته اياه وهو غير معاين ولا مشاهد لمن يحضره لان العمى حائل بينه وبين ذلك كحائط لو كان بينهما فيمنعه ذلك من مشاهدته ولما كانت الشهادة انما هى ماخوذة من مشاهدة المشهود عليه ومعاينته على الحال التى تقتضى الشهادة اثبات الحق عليه وكان ذلك معدوما فى الاعمى وجب أن تبطل شهادته فهذه الآية لان تكون دليلا على بطلان شهادته أولى من أن تدل على اجازتها وقال زفر لا تجوز شهادة الاعمى اذا شهد بها قبل العمى أو بعده الا فى النسب أن يشهد أن فلانا ابن فلان قال أبو بكر يشبه أن يكون ذهب فى ذلك الى ان النسب قد تصح الشهادة عليه بالخبر المستفيض وان لم يشاهده الشاهد فلذلك جائز اذا تواتر عند الاعمى الخبر بان فلانا ابن فلان أن يشهد به عند الحاكم وتكون شهادته مقبولة ويستدل على صحة ذلك بان الاعمى والبصير سواء فيما ثبت حكمه عن الرسول ﷺ من طريق التواتر وان لم يشاهد المخبرين من طريق المعاينة وانما يسمع أخبارهم فكذلك جائز أن يثبت عنده علم صحة النسب من طريق التواتر وان لم يشاهد المخبرين فتجوز اقامة الشهادة به وتكون شهادته مقبولة فيه اذ ليس شرط هذه الشهادة معاينة المشهود به واختلف فى شهادة البدوى على القروى فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والليث والاوزاعى والشافعى هى جائزة اذا كان عدلا وروى نحوه عن الزهرى

وروى ابن وهب عن مالك قال لا تجوز شهادة بدوى على قروى الا فى الجراح وقال ابن القاسم عنه لا تجوز شهادة بدوى على قروى فى الحضر الا فى وصية القروى فى السفر أو فى بيع فتجوز اذا كانوا عدولا قال أبو بكر جميع ما ذكرنا من دلائل الآية على قبول شهادة الاحرار البالغين يوجب التسوية بين شهادة القروى والبدوى لان الخطاب توجه اليهم بذكر الايمان بقوله (يأأيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين) وهؤلاء من جملة المؤمنين ثم قال تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) يعنى من رجال المؤمنين الاحرار وهذه صفة هؤلاء ثم قال (ممن ترضون من الشهداء) واذا كانوا عدولا فهم مرضيون وقال فى آية أخرى فى شان الرجعة والفراق (واستشهدوا ذوى عدل منكم) وهذه الصفة شاملة للجميع اذا كانوا عدولا وفى تخصيص القروى بها دون البدوى ترك العموم بغير دلالة ولم يختلفوا انهم مرادون بقوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) وبقوله (ممن ترضون من الشهداء) لانهم يجيزون شهادة البدوى على بدوى مثله على شرط الآية واذا كانوا مرادين بالآية فقد اقتضت جواز شهادتهم على القروى من حيث اقتضت جواز شهادة بعضهم على بعض ومن حيث اقتضت جواز شهادة القروى على البدوى فان احتجوا بما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا حسين بن اسحاق التسترى قال حدثنا حرملة بن يحيى قال حدثنا ابن وهب قال حدثنا نافع بن يزيد بن الهاد عن محمد بن عمرو عن عطاء بن يسار عن ابى هريرة انه سمع رسول الله ﷺ يقول لا تجوز شهادة بدوى على صاحب قرية فان مثل هذا الخبر لا يجوز الاعتراض به على ظاهر القرآن مع انه ليس فيه ذكر الفرق بين الجراح وبين غيرها ولا بين ان يكون القروى فى السفر او فى الحضر فقد خالف المحتج به ما اقتضاه عمومه وقد روى سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال شهد اعرابى عند رسول الله صلى الله عليه وسلم على رؤية الهلال فامر بلالا ينادى فى الناس فليصوموا غدا فقبل شهادته وامر الناس بالصيام وجائز ان يكون حديث ابى هريرة فى اعرابى شهد شهادة عند النبى صلى الله عليه وسلم وعلم النبى صلى الله عليه وسلم خلافها مما يبطل شهادته فاخبر به فنقله الراوى من غير ذكر السبب وجائز ان يكون قاله فى الوقت الذى كان الشرك والنفاق غالبين على الاعراب كما قال عز وجل (ومن الاعراب من يتخذ ما ينفق مغرما ويتربص بكم الدوائر) فانما منع قبول شهادة من هذه صفته من الاعراب وقد وصف الله قوما آخرين من الاعراب بعد هذه الصفة ومدحهم بقوله (ومن الاعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق

قربات عند الله وصلوات الرسول) الآية فمن كانت هـذه صفته فهو مرضى عند الله
وعند المسلمين مقبول الشهادة* ولا يخلو البدوى من ان يكون غير مقبول الشهادة على
القروى اما الطعن فى دينه او جهل منه باحكام الشهادات وما يجوز اداؤها منها مما
لا يجوز فان كان لطعن فى دينه فان هذا غير مختلف فى بطلان شهادته ولا يختلف فيه حكم
البدوى والقروى وان كان لجهل منه باحكام الشهادات فواجب ان لا تقبل شهادته
على بدوى مثله وان لا تقبل شهادته فى الجراح ولا على القروى فى السفر كما لا تقبل شهادة
القروى اذا كان بهذه الصفة ويلزمه ان يقبل شهادة البدوى اذا كان عدلا عالما باحكام
الشهادة على القروى وعلى غيره لزوال المعنى الذى من اجله امتنع من قبول شهادته وان
لا يجعل لزوم سمة البدو اياه والنسبة اليه علة لرد شهادته كما لا تجعل نسبة القروى الى
القرية علة لجواز شهادته اذا كان مجانبا للصفات المشروطة لجواز الشهادة* قوله عز
وجل (فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان) قال ابو بكر اوجب بديا استشهاد شهيدين
وهما الشاهدان لان الشهيد والشاهد واحد كما ان عليم وعالم واحد وقادر وقدير واحد ثم
عطف عليه قوله (فان لم يكونا رجلين) يعنى ان لم يكن الشهيدان رجلين (فرجل وامرأتان)
فلا يخلو قوله (فان لم يكونا رجلين) من ان يريد به فان لم يوجد رجلان فرجل وامرأتان
كقوله (فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا) وكقوله (فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا) ثم
قال (فمن لم يجد فصيام شهرين) الى قوله (فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا) وما جرى
مجرى ذلك فى الابدال التى اقيمت مقام اصل الفرض عند عدمه او ان يكون مراده فان
لم يكن الشهيدان رجلين فالشهيدان رجل وامرأتان فافادنا اثبات هذا الاسم للرجل
والمرأتين حتى يعتبر عمومه فى جواز شهادتهما مع الرجل فى سائر الحقوق الا ما قام
دليله فلما اتفق المسلمون على جواز شهادة رجل وامرأتين مقام رجلين عند عدم
الرجلين فثبت الوجه الثانى وهو أنه اراد تسمية الرجل والمرأتين شهيدين فيكون
ذلك اسما شرعيا يجب اعتباره فيما امر فيه باستشهاد شهيدين الا موضعا قام الدليل
عليه فيصح الاستدلال بعمومه فى قول النبى ﷺ لا نكاح الا بولى وشاهدين واثبات
النكاح بشهادة رجل وامرأتين اذ قد لحقهم اسم شهيدين وقد اجاز النبى ﷺ
النكاح بشهادة شاهدين* وقد اختلف اهل العلم فى شهادة النساء مع الرجال فى غير
الاموال فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وعثمان البتى لا تقبل شهادة النساء مع
الرجال لا فى الحدود ولا فى القصاص وتقبل فيما سوى ذلك من سائر الحقوق وحدثنا
عبد الباقى بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا يحيى بن عباد قال حدثنا شعبة عن

الحجاج

الحجاج بن ارطاة عن عطاء بن ابی رباح ان عمر اجاز شهادة رجل وامرأتین فی نکاح وروی جریر بن حازم عن الزبیر بن الخریت عن ابی لبید ان عمر اجاز شهادة النساء فی طلاق وروی اسرائیل عن عبد الاعلی عن محمد بن الحنفیة عن علی رضی الله عنه قال تجوز شهادة النساء فی العقد وروی حجاج عن عطاء ان ابن عمر کان یجیز شهادة النساء مع الرجل فی النکاح وروی عن عطاء انه کان یجیز شهادة النساء فی الطلاق وروی عن عون عن الشعبی عن شریح انه اجاز شهادة رجل وامرأتین فی عتق وهو قول الشعبی فی الطلاق وروی عن الحسن والضحاک قالا لا تجوز شهادتهن الا فی الدین والولد وقال مالک لا تجوز شهادة النساء مع الرجال فی الحدود والقصاص ولا فی الطلاق ولا فی النکاح ولا فی الانساب ولا فی الولاء ولا الاحصان وتجوز فی الوکالة والوصیة اذا لم یکن فیها عتق وقال الثوری تجوز شهادتهن فی کل شیء الا الحدود وروی عنه انها لا تجوز فی القصاص ایضا وقال الحسن بن حی لا تجوز شهادتهن فی الحدود وقال الاوزاعی لا تجوز شهادة رجل وامرأتین فی نکاح وقال اللیث تجوز شهادة النساء فی الوصیة والعتق ولا تجوز فی النکاح ولا الطلاق ولا الحدود ولا قتل العمد الذی یقاد منه وقال الشافعی لا تجوز شهادة النساء مع الرجال فی غیر الاموال ولا یجوز فی الوصیة الا الرجل وتجوز فی الوصیة بالمال* قال ابو بکر ظاهر هذه الآیة یقتضی جواز شهادتهن مع الرجل فی سائر عقود المداینات وهی کل عقد واقع علی دین سواء کان بدله مالا او بضعا او منافع او دم عمد لانه عقد فیه دین اذ المعلوم انه لیس مراد الآیة فی قوله تعالی (اذا تداینتم بدین الی أجل مسمی) ان یکون المعقود علیهما من البدلین دینین لامتناع جواز ذلک الی اجل مسمی فثبت ان المراد وجود دین عن بدل ای دین کان فاقتضی ذلک جواز شهادة النساء مع الرجل علی عقد نکاح فیه مهر مؤجل اذا کان ذلک عقد مداینة وکذلک الصلح من دم العمد والخلع علی مال والاجارات فمن ادعی خروج شیء من هذه العقود من ظاهر الآیة لم یسلم له ذلک الا بدلالة اذ کان العموم مقتضیا لجوازها فی الجمیع* ویدل علی جواز شهادة النساء فی غیر الاموال ما حدثنا عبد الباقی ابن قانع قال حدثنا احمد بن القاسم الجوهری قال حدثنا محمد بن ابراهیم اخو ابی معمر قال حدثنا محمد بن الحسن بن ابی یزید عن الاعمش عن ابی وائل عن حذیفة ان النبی ﷺ اجاز شهادة القابلة والولادة لیست بمال واجاز شهادتها علیها فدل ذلک علی ان شهادة النساء لیست مخصوصة بالاموال ولا خلاف فی جواز شهادة النساء علی الولادة وانما الاختلاف فی العدد وایضا لما ثبت ان اسم الشهیدین واقع فی الشرع علی الرجل

والمرأتين وقد ثبت ان اسم البينة يتناول الشهدين وجب بعموم قوله البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه القضاء بشهادة الرجل والمرأتين فى كل دعوى اذقد شملهم اسم البينة الا ترى انها بينة فى الاموال فلما وقع عليها الاسم وجب بحق العموم قبولها لكل مدع الا ان تقوم الدلالة على تخصيص شىء منه وانما خصصنا الحدود والقصاص لما روى الزهرى قال مضت السنة من رسول الله ﷺ والخليفتين من بعده ان لا تجوز شهادة النساء فى الحدود ولا فى القصاص وايضا لما اتفق الجميع على قبول شهادتهن مع الرجل فى الديون وجب قبولها فى كل حق لا تسقطه الشبهة اذ كان الدين حقا لا يسقط بالشبهة ومما يدل على جوازها فى غير الاموال من الآية ان الله تعالى قد اجازها فى الاجل بقوله (اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه) ثم قال (فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان) فاجاز شهادتها مع الرجل على الاجل وليس بمال كما اجازها فى المال* فان قيل الاجل لا يجب الا فى المال* قيل له هذا خطأ لان الاجل قد يجب فى الكفالة بالنفس وفى منافع الاحرار التى ليست بمال وقد يؤجله الحاكم فى اقامة البينة على الدم وعلى دعوى العفو منه بمقدار ما يمكن التقدم اليه فقولك ان الاجل لا يجب الا فى المال خطأ ومع ذلك فالبضع لا يستحق الا بمال ولا يقع النكاح الا بمال فينبغى ان تجيز فيه شهادة النساء* قوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) قال ابو بكر لما كانت معرفة ديانات الناس وامانتهم وعدالتهم انما هى من طريق الظاهر دون الحقيقة اذ لا يعلم ضمائرهم ولا خبايا امورهم غير الله تعالى ثم قال تعالى فيما امرنا باعتباره من امر الشهود (ممن ترضون من الشهداء) دل ذلك على ان امر تعديل الشهود موكول الى اجتهاد رأينا وما يغلب فى ظنوننا من عدالتهم وصلاح طرائقهم وجائز ان يغلب فى ظن بعض الناس عدالة شاهد وامانته فيكون عنده رضى ويغلب فى ظن غيره انه ليس برضى فقوله (ممن ترضون من الشهداء) مبنى على غالب الظن واكثر الرأى والذى بنى عليه امر الشهادة اشياء ثلاثة احدها العدالة والآخر نفى التهمة وان كان عدلا والثالث التيقظ والحفظ وقلة الغفلة اما العدالة فاصلها الايمان واجتناب الكبائر ومراعاة حقوق الله عز وجل فى الواجبات والمسنونات وصدق اللهجة والامانة وان لا يكون محدودا فى قذف واما نفى التهمة فان لا يكون المشهود له والدا ولا ولدا او زوجا او زوجة وان لا يكون قد شهد بهذه الشهادة فردت لتهمة فشهادة هؤلاء غير مقبولة لمن ذكرنا وان كانوا عدولا مرضيين واما التيقظ والحفظ وقلة الغفلة فان لا يكون غفولا غير مجرب للامور فان مثله ربما لقن الشىء فتلقنه وربما جوز عليه التزوير فشهد به قال ابن رستم عن محمد بن الحسن فى رجل اعجمى صوام قوام مغفل

يخشى

يخشى عليه ان يلقن فيأخذ به قال هذا اشر من الفاسق فى شهادته وحدثنا عبد الرحمن بن سيما المحبر قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنى أبى قال حدثنا اسود بن عامر قال حدثنا ابن هلال عن اشعث الحدانى قال قال رجل للحسن يا ابا سعيد ان اياسا رد شهادتى فقام معه اليه فقال يا ملكعان لم رددت شهادته او ما بلغك عن رسول الله ﷺ انه قال من استقبل قبلتنا واكل من ذبيحتنا فذلك المسلم الذى له ذمة الله وذمة رسوله فقال ايها الشيخ اما سمعت الله يقول (ممن ترضون من الشهداء) وان صاحبك هذا ليس برضاه وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا ابو بكر محمد بن عبد الوهاب قال حدثنا السرى بن عاصم باسناد ذكره انه شهد عند اياس بن معاوية رجل من اصحاب الحسن فرد شهادته فبلغ الحسن وقال قوموا بنا اليه قال فجاء الى اياس فقال يا لكع ترد شهادة رجل مسلم فقال نعم قال الله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) وليس هو ممن ارضى قال فسكت الحسن فقال خصم الشيخ فمن شرط الرضا للشهادة ان يكون الشاهد متيقظا حافظا لما يسمعه متقنا لما يؤديه وقد ذكر بشر بن الوليد عن أبى يوسف فى صفة العدل اشياء منها انه قال من سلم من الفواحش التى تجب فيها الحدود وما يشبه ما تجب فيه من العظائم وكان يؤدى الفرائض واخلاق البر فيه اكثر من المعاصى الصغار قبلنا شهادته لانه لا يسلم عبد من ذنب وان كانت ذنوبه اكثر من اخلاق البر رددنا شهادته ولا تقبل شهادة من يلعب بالشطرنج يقامر عليها ولا من يلعب بالحمام ويطيرها وكذلك من يكثر الحلف بالكذب لا تجوز شهادته قال واذا ترك الرجل الصلوات الخمس فى الجماعة استخفافا بذلك او مجانة أو فسقا فلا تجوز شهادته وان تركها على تأويل وكان عدلا فيما سوى ذلك قبلت شهادته قال وان داوم على ترك ركعتى الفجر لم تقبل شهادته وان كان معروفا بالكذب الفاحش لم اقبل شهادته وان كان لا يعرف بذلك وربما ابتلى بشىء منه والخير فيه اكثر من الشر قبلت شهادته ليس يسلم احد من الذنون قال وقال ابو حنيفة وابو يوسف وابن أبى ليلى شهادة أهل الاهواء جائزة اذا كانوا عدولا الا صنفا من الرافضة يقال لهم الخطابية فانه بلغنى ان بعضهم يصدق بعضا فيما يدعى اذا حلف له ويشهد بعضهم لبعض فلذلك ابطلت شهادتهم وقال أبو يوسف ايما رجل اظهر شتيمة اصحاب النبى ﷺ لم اقبل شهادته لان رجلا لو كان شتاما للناس والجيران لم اقبل شهادته فاصحاب النبى ﷺ اعظم حرمة وقال أبو يوسف ألا ترى ان اصحاب رسول الله ﷺ قد اختلفوا واقتتلوا وشهادة الفريقين جائزة لانهم اقتتلوا على تأويل فكذلك أهل الاهواء من المتاولين قال أبو يوسف ومن سألت عنه فقالوا انا نتهمه بشتم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فانى لا اقبل هذا حتى يقولوا سمعناه يشتم قال

فاقال لو اتهمه بالفسق والفجور وظن ذلك به ولم اره فاني اقبل ذلك ولا اجيز شهادته والفرق بينهما ان الذين قالوا اتهمه بالشتم قد اثبتوا له الصلاح وقالوا اتهمه بالشتم فلا يقبل هذا الا بسماع والذين قالوا اتهمه بالفسق والفجور وظن ذلك به ولم اره فاني اقبل ذلك ولا اجيز شهادته اثبتوا له صلاحا وعدالة وذكر ابن رستم عن محمد انه قال لا اقبل شهادة الخوارج اذا كانوا قد خرجوا يقاتلون المسلمين وان شهدوا قال قلت ولم لا تجيز شهادتهم وأنت تجيز شهادة الحرورية قال لانهم لا يستحلون اموالنا ما لم يخرجوا فاذا خرجوا استحلوا اموالنا فتجوز شهادتهم ما لم يخرجوا وحدثنا ابو بكر مكرم ابن احمد قال حدثنا احمد بن عطية الكوفي قال سمعت محمد بن سماعة يقول سمعت ابا يوسف يقول سمعت اباحنيفة يقول لا يجب على الحاكم ان يقبل شهادة بخيل فان البخيل يحمله شدة بخله على التقصي فيأخذ فوق حقه مخافة الغبن ومن كان كذلك لم يكن عدلا سمعت حماد بن أبي سليمان يقول سمعت ابراهيم يقول قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه ايها الناس كونوا اوسطا لا تكونوا بخلاء ولا سفلة فان البخيل والسفلة الذين ان كان عليهم حق لم يؤدوه وان كان لهم حق استقصوه قال وقال ما من طباع المؤمن التقصي ما استقصى كريم قط قال الله تعالى (عرف بعضه واعرض عن بعض) وحدثنا مكرم بن احمد قال حدثنا احمد بن محمد بن المغلس قال سمعت الحماني يقول سمعت ابن المبارك يقول سمعت اباحنيفة يقول من كان معه بخل لم تجز شهادته يحمله البخل على التقصي فمن شدة تقصيه يخاف الغبن فيأخذ فوق حقه مخافة الغبن فلا يكون هذا عدلا وقد روى نظير ذلك عن اياس بن معاوية ذكر بن لهيعة عن ابي الاسود محمد بن عبد الرحمن قال قلت لاياس بن معاوية اخبرت انك لا تجيز شهادة الاشراف بالعراق ولا البخلاء ولا التجار الذين يركبون البحر قال اجل اما الذين يركبون الى الهند حتى يغرروا بدينهم ويكثروا عدوهم من اجل طمع الدنيا فعرفت ان هؤلاء لو اعطى احدهم درهمين في شهادة لم يتحرج بعد تغريره بدينه واما الذين يتجرون في قرى فارس فانهم يطعمونهم الربا وهم يعلمون فابيت ان اجيز شهادة آكل الربا واما الاشراف فان الشريف بالعراق اذا نابت احدا منهم نائبة اتى الى سيد قومه فيشهد له ويشفع فكنت ارسلت الى عبد الاعلى بن عبد الله بن عامر ان لا يأتيني بشهادة . وقد روى عن السلف رد شهادة قوم ظهر منهم امور لا يقطع فيها بفسق فاعليها الا انها تدل على سخف او مجون فرأوا رد شهادة امثالهم منه ما حدثنا عبد الرحمن بن سيا قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا محمود بن خداش قال حدثنا زيد بن الحباب قال اخبرني داود بن حاتم البصري ان بلال بن أبي بردة وكان على البصرة كان لا يجيز شهادة من يأكل الطين وينتف لحيته . وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا

حماد

حماد بن محمد قال حدثنا شريح قال حدثنا يحي بن سليمان عن ابن جريج ان رجلا كان من أهل مكة شهد عند عمر بن عبد العزيز وكان ينتف عنفقته ويحفي لحيته وحول شاربيه فقال ما اسمك قال فلان قال بل اسمك ناتف ورد شهادته . وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا عبد الله بن احمد بن سعد قال حدثنا اسحاق بن ابراهيم قال حدثنا عبد الرحمن ابن محمد عن الجعد بن ذكوان قال دعا رجل شاهدا له عند شريح اسمه ربيعة فقال يا ربيعة يا ربيعة فلم يجب فقال يا ربيعة الكويفر فاجاب فقال له شريح دعيت باسمك فلم تجب فلما دعيت بالكفر اجبت فقال اصلحك الله انما هو لقب فقال له قم وقال لصاحبه هات غيره . وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثني أبي قال حدثنا اسماعيل ابن ابراهيم قال حدثنا سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس قال الاقلف لا تجوز شهادته . وروى حماد بن أبي سلمة عن أبي المهزم عن أبي هريرة لا تجوز شهادة اصحاب الحمر يعني النخاسين وروى عن شريح انه كان لا يجيز شهادة صاحب حمام ولا حمام وروى مسعر ان رجلا شهد عند شريح وهو ضيق كم القباء فرد شهادته وقال كيف يتوضأ وهو على هذه الحال وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا سليمان بن حرب قال حدثنا جرير بن حازم عن الاعمش عن تميم بن سلمة قال شهد رجل عند شريح فقال اشهد بشهادة الله فقال شهدت بشهادة الله لا اجيز لك اليوم شهادة . قال أبو بكر لما رآه تكلف من ذلك ما ليس عليه لم يره اهلا لقبول شهادته فهذه الامور التي ذكرناها عن هؤلاء السلف من رد الشهادة من اجلها غير مقطوع فيها بفسق فاعليها ولا سقوط العدالة وانما دلهم ظاهرها على سخف من هذه حاله فردوا شهادتهم من اجلها لان كلا منهم تحرى موافقة ظاهر قوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) على حسب ما اداه اليه اجتهاده فمن غلب في ظنه سخف من الشاهد او مجونه او استهانته بامر الدين اسقط شهادته . قال محمد في كتاب ادب القاضي من ظهرت منه مجانة لم اقبل شهادته قال ولا تجوز شهادة المخنث ولا شهادة من يلعب بالحمام يطيرها وقد حكى عن سفيان بن عيينة ان رجلا شهد عند ابن أبي ليلى فرد شهادته قال فقلت لابن أبي ليلى مثل فلان وحاله كذا وحال ابنه كذا ترد شهادته فقال اين يذهب بك انه فقير فكان عنده ان الفقر يمنع الشهادة اذ لا يؤمن به ان يحمله الفقر على الرغبة في المال واقام شهادة بما لا تجوز . وقال مالك بن انس لا تجوز شهادة السؤال في الشيء الكثير وتجوز في الشيء التافه اذا كانوا اعدولا فشرط مالك مع الفقر المسئلة ولم يقبلها في الشيء الكثير للتهمة وقبلها في اليسير لزوال التهمة . وقال المزني والربيع عن الشافعي اذا كان الاغلب على الرجل والاظهر من امره الطاعة والمروءة

قبلت شهادته واذا كان الاغاب من حاله المعصية وعدم المروءة رددت شهادته وقال محمد بن عبدالله بن عبدالحكم عن الشافعى اذا كان اكثر امره الطاعة ولم يقدم على كبيرة فهو عدل . فاما شرط المروءة فان اراد به التصاون والصمت الحسن وحفظ الحرمة وتجنب السخف والمجون فهو مصيب وان اراد به نظافة الثوب وفراهة المركوب وجودة الآلة والشارة الحسنة فقد ابعد وقال غير الحق لان هذه الامور ليست من شرائط الشهادة عند احد من المسلمين . قال أبو بكر جميع ما قدمنا من ذكر اقاويل السلف وفقهاء الامصار واعتبار كل واحد منهم فى الشهادة ما حكيناعنه يدل على أن كلا منهم بنى قبول امر الشهادة على ما غلب فى اجتهاده واستولى على رأيه انه ممن يرضى ويؤتمن عليها وقد اختلفوا فى حكم من لم تظهر منه ريبة هل يسأل عنه الحاكم اذا شهد فروى عن عمر بن الخطاب فى كتابه الذى كتبه الى أبى موسى فى القضاء والمسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلودا فى حد او مجربا عليه شهادة زور اوظنينا فى ولاء او قرابة وقال منصور قلت لابراهيم وما العدل فى المسلمين قال من لم تظهر منه ريبة وعن الحسن البصرى والشعبى مثله وذكر معمر عن ابيه قال لما ولى الحسن القضاء كان يجيز شهادة المسلمين الا ان يكون الخصم يجرح الشاهد وذكر هشيم قال سمعت ابن شبرمة يقول ثلاث لم يعمل بهن احد قبلى ولن يتركهن احد بعدى المسئلة عن الشهود واثبات حجج الخصمين وتحلية الشهود فى المسئلة وقال أبو حنيفة لا اسأل عن الشهود الا ان يطعن فيهم الخصم المشهود عليه فان طعن فيهم سألت عنهم فى السر والعلانية وزكيتهم فى العلانية الا شهود الحدود والقصاص فانى أسال عنهم فى السر وازكيهم فى العلانية وقال محمد يسال عنهم وان لم يطعن فيهم وروى يوسف بن موسى القطان عن على بن عاصم عن ابن شبرمة قال أول من سال فى السر انا كان الرجل يأتى القوم اذا قيل له هات من يزكيك فيقول قومى يزكوننى فيستحى القوم فيزكونه فلما رأيت ذلك سالت فى السر فاذا صحت شهادته قلت هات من يزكيك فى العلانية وقال أبو يوسف ومحمد يسال عنهم فى السر والعلانية ويزكيهم فى العلانية وان لم يطعن فيهم الخصم وقال مالك بن أنس لا يقضى بشهادة الشهود حتى يسئل عنهم فى السر وقال الليث ادركت الناس ولا تلتمس من الشاهدين تزكية وانما كان الوالى يقول للخصم ان كان عندك من يجرح شهادتهم فات به والا اجزنا شهادته عليك وقال الشافعى يسأل عنهم فى السر فاذا عدل سأل عن تعديله علانية ليعلم ان المعدل هو هذا لا يوافق اسم اسما ولا نسب نسبا قال ابو بكر ومن قال من السلف بتعديل من ظهر اسلامه فانما بنى ذلك على ما كانت

عليه احوال الناس من ظهور العدالة فى العامة وقلة الفساق فيهم ولان النبى ﷺ قد شهد بالخير والصلاح للقرن الاول والثانى والثالث * حدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثنى ابى قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدى قال حدثنا سفيان عن منصور عن ابراهيم عن عبيدة عن عبد الله عن النبى ﷺ انه قال خير الناس قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثلاثا او اربعا ثم يجىء قوم تسبق شهادة احدهم يمينه ويمينه شهادته قال وكان اصحابنا يضربوننا على الشهادة والعهد ونحن صبيان وانما حمل السلف ومن قال من فقهاء الامصار مما وصفنا امر المسلمين فى عصرهم على العدالة وجواز الشهادة لظهور العدالة فيهم وان كان فيهم صاحب ريبة وفسق كان يظهر النكير عليه ويتبين امره وابو حنيفة كان فى القرن الثالث الذين شهد لهم النبى ﷺ بالخير والصلاح فتكلم على ما كانت الحال عليه واما لو شهد احوال الناس بعد لقال بقول الآخرين فى المسئلة عن الشهود ولما حكم لاحد منهم بالعدالة الا بعد المسئلة * وقد روى عن النبى ﷺ انه قال للاعرابى الذى شهد على رؤية الهلال أتشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله قال نعم فامر الناس بالصيام بخبره ولم يسأل عن عدالته بعد ظهور اسلامه لما وصفنا فثبت بما وصفنا ان امر التعديل وتزكية الشهود وكونهم مرضيين مبنى على اجتهاد الرأى وغالب الظن لاستحالة احاطة علومنا بغيب امور الناس وقد حذرنا الله الاغترار بظاهر حال الانسان والركون الى قوله مما يدعيه لنفسه من الصلاح والامانة فقال (ومن الناس من يعجبك قوله فى الحيوة الدنيا) الآية ثم اخبر عن مغيب امره وحقيقة حاله فقال (واذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها) الآية فاعلمنا ذلك من حال بعض من يعجب ظاهر قوله وقال ايضا فى صفة قوم آخرين (واذا رأيتهم تعجبك اجسامهم) الآية فحذر نبيه ﷺ الاغترار بظاهر حال الانسان وامرنا بالاقتداء به فقال (واتبعوه) وقال (لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة) فغير جائز اذا كان الامر على ما وصفنا الركون الى ظاهر امر الانسان دون التثبت فى شهادته والبحث عن امره حتى اذا غلب فى ظنه عدالته قبلها وقد وصف الله تعالى الشهود المقبولين بصفتين احداهما العدالة فى قوله تعالى (اثنان ذوا عدل منكم) وقوله (واشهدوا ذوى عدل منكم) والاخرى ان يكونوا مرضيين لقوله (ممن ترضون من الشهداء) والمرضيون لابد ان تكون من صفتهم العدالة وقد يكون عدلا غير مرضى فى الشهادة وهو ان يكون غمرا مغفلا يجوز عليه التزوير والتمويه فقوله (ممن ترضون من الشهداء) قد انتظم الامرين من العدالة والتيقظ وذكاء الفهم وشدة الحفظ وقد اطلق الله ذكر الشهادة فى الزنا غير مقيد بذكر العدالة وهى من شرطها العدالة والرضى

جميعا وذلك لقوله عز وجل (ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا) وذلك عموم فى ايجاب
التثبت فى سائر اخبار الفساق والشهادة خبر فوجب التثبت فيها اذا كان الشاهد فاسقا
فلما نص الله على التثبت فى خبر الفاسق واوجب علينا قبول شهادة العدول المرضيين
وكان الفسق قد يعلم من جهة اليقين والعدالة لا تعلم من جهة اليقين دون ظاهر الحال
علمنا انها مبنية على غالب الظن وما يظهر من صلاح الشاهد وصدق لهجته وامانته
وهذا وان كان مبنيا على اكثر الظن فهو ضرب من العلم كما قال تعالى فى المهاجرات (فان
علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار) وهذا هو علم الظاهر دون الحقيقة
فكذلك الحكم بعدالة الشاهد طريقه العلم الظاهر دون المغيب الذى لا يعلمه الا الله
تعالى وهذا اصل كبير فى الدلالة على صحة القول باجتهاد الرأى فى احكام الحوادث اذ
كانت الشهادات من معالم امور الدين والدنيا وقد عقد بها مصالح الخلق فى وثائقهم
واثبات حقوقهم واملاكهم واثبات الانساب والدماء والفروج وهى مبنية على غالب
الظن واكثر الرأى اذ لا يمكن احدا من الناس امضاء حكم بشهادة شهود من طريق
حقيقة العلم بصحة المشهود به وهو يدل على بطلان القول بامام معصوم فى كل زمان
واحتجاج من يحتج فيه بان امور الدين كلها ينبغى ان تكون مبنية على ما يوجب العلم
الحقيقى دون غالب الظن واكثر الرأى وانه متى لم يكن امام بهذه الصفة لم يؤمن الخطا
فيها لان الرأى يخطئ ويصيب لانه لو كان كما زعموا لوجب ان لا تقبل شهادة الشهود
الا ان يكونوا معصومين مأمونا عليهم الخطأ والزلل فلما أمر الله تعالى بقبول شهادة
الشهود اذا كانوا مرضيين فى ظاهر احوالهم دون العلم بحقيقة مغيب امورهم مع جواز
الكذب والغلط عليهم ثبت بطلان الاصل الذى بنوا عليه امر النص فان قالوا الامام
يعلم صدق الشهود من كذبهم قيل لهم فواجب ان لا يسمع شهادة الشهود غير الامام
وان لا يكون للامام قاض ولا امين الا ان يكون بمنزلته فى العصمة وفى العلم بمغيب امر
الشهود ويجب ان لا يكون احد من اعوان الامام الا معصوما مأمون الزلل والخطأ لما
يتعلق به من احكام الدين فلما جاز ان يكون للامام حكام وشهود واعوان بغير هذه
الصفة ثبت بذلك جواز كثير من امور الدين مبنيا على اجتهاد الرأى وغالب الظن * وفيما
ذكرناه مما تعبدنا الله به فى هذه الآية من اعتبار احوال الشهود بما يغلب فى الظن من
عدالتهم وصلاحهم دلالة على بطلان قول نفاة القياس والاجتهاد فى الاحكام التى
لا نصوص فيها ولا اجماع لان الدماء والفروج والاموال والانساب من الامور التى
قد عقد بها مصالح الدين والدنيا وقد امر الله فيها بقبول شهادة الشهود الذين لا نعلم

مغيب

مغيب امورهم وانما نحكم بشهاداتهم بغالب الظن وظاهر احوالهم مع تجويز الكذب والخطا والزلل والسهو عليهم فثبت بذلك تجويز الاجتهاد واستعمال غلبة الرأى فيما لا نص فيه من احكام الحوادث ولا اتفاق * وفيه الدلالة على جواز قبول الاخبار المقصرة عن ايجاب العلم بمخبراتها من امور الديانات عن الرسول ﷺ لان شهادة الشهود غير موجبة للعلم بصحة المشهود به وقد امرنا بالحكم بها مع تجويز ان يكون الامر فى المغيب بخلافه فبطل بذلك قول من قال انه غير جائز قبول خبر من لا يوجب العلم بخبره فى امور الدين. وقد دل ايضا على بطلان قول من يستدل على رد اخبار الآحاد بانا لو قبلناها لكنا قد جعلنا منزلة المخبر اعلى من منزلة النبى ﷺ اذ لم يجب فى الاصل قبول خبر النبى ﷺ الا بعد ظهور المعجزات الدالة على صدقه لان الله تعالى قد امرنا بقبول شهادة الشهود الذين ظاهرهم العدالة وان لم يكن معها علم معجزة يدل على صدقهم. واما ماذكرنا من اعتبار نفى التهمة عن الشهادة وان كان الشاهد عدلا فان الفقهاء متفقون على بعضها ومختلفون فى بعضها فمما اتفق عليه فقهاء الامصار بطلان شهادة الشاهد لولده ووالده الا شىء يحكى عن عثمان البتى قال تجوز شهادة الولد لوالديه وشهادة الاب لابنه وامرأته اذا كانوا عدولا مهذبين معروفين بالفضل ولا يستوى الناس فى ذلك ففرق بينها لوالده وبينها للاجنبى فاما اصحابنا ومالك والليث والشافعى والاوزاعى فانهم لا يجيزون شهادة واحد منهما للآخر فقد حدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن احمد بن حنبل قال حدثنى ابى قال حدثنا وكيع عن سفيان عن جابر عن الشعبى عن شريح قال لا تجوز شهادة الابن لابيه ولا الاب لابنه ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته وروى عن اياس بن معاوية انه اجاز شهادة رجل لابنه حدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنى ابى قال حدثنا عفان قال حدثنا حماد ابن زيد قال حدثنا خالد الحذاء عن اياس بن معاوية بذلك * والذى يدل على بطلان شهادته لابنه قوله عز وجل (ليس عليكم جناح ان تأكلوا من بيوتكم او بيوت آبائكم) ولم يذكر بيوت الابناء لان قوله تعالى (من بيوتكم) قد انتظمها اذ كانت منسوبة الى الاباء فاكتفى بذكر بيوتهم عن ذكر بيوت ابنائهم وقال ﷺ انت ومالك لابيك فاضاف الملك اليه وقال ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه فكلوا من كسب اولادكم فلما اضاف ملك الابن الى الاب واباح اكله له وسماه له كسبا كان المثبت لابنه حقا بشهادته بمنزلة مثبته لنفسه ومعلوم بطلان شهادته لنفسه فكذلك لابنه واذا ثبت ذلك فى الابن كان ذلك حكم شهادة الابن لابيه اذ لم يفرق احد بينهما. فان قيل اذا كان

الشاهد عدلا فواجب قبول شهادته لهؤلاء كما تقبلها لاجنبي وان كانت شهادته لهؤلاء
غير مقبولة لاجل التهمة فغير جائز قبولها للاجنبي لان من كان متهما في الشهادة لابنه
بما ليس بحق له فجائز عليه مثل هذه التهمة للاجنبي * قيل له ليست التهمة المانعة
من قبول شهادته لابنه ولابيه تهمة فسق ولا كذب وانما التهمة فيه من قبل انه يصير
فيها بمعنى المدعى لنفسه ألا ترى ان احدا من الناس وان ظهرت امانته وصحت عدالته
لا يجوز ان يكون مصدقا فيما يدعيه لنفسه لا على جهة تكذيبه ولكن من جهة ان كل مدع
لنفسه فدعواه غير ثابتة الا ببينة تشهد له بها فالشاهد لابنه بمنزلة المدعى لنفسه لما بينا
وكذلك قال اصحابنا ان كل شاهد يجر بشهادته الى نفسه مغنما او يدفع بها عن نفسه مغرما
فغير مقبول الشهادة لانه حينئذ يقوم مقام المدعى والمدعى لا يجوز ان يكون شاهدا
فيما يدعيه ولا احد من الناس اصدق من نبي الله ﷺ اذ دلت الاعلام المعجزة على انه
لا يقول الا حقا وان الكذب غير جائز عليه مع وقوع العلم لنا بمغيب امره وموافقة
باطنه لظاهره ولم يقتصر فيما ادعاه لنفسه على دعواه دون شهادة غيره حين طالبه الخصم
بها وهو قصة خزيمة بن ثابت حدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن احمد قال
حدثني ابي قال حدثنا ابو اليمان قال حدثنا شعيب عن الزهرى قال حدثنا عمارة بن
خزيمة الانصارى ان عمه حدثه وهو من اصحاب النبي ﷺ ان النبي ﷺ ابتاع فرسا
من اعرابي وذكر القصة وقال فطفق الاعرابي يقول هلم شهيدا يشهد انى قد بايعتك فقال
خزيمة انا اشهد انك بايعته فاقبل النبي ﷺ على خزيمة فقال بم تشهد فقال بتصديقك
يا رسول الله فجعل النبي ﷺ شهادة خزيمة بشهادة رجلين فلم يقتصر النبي ﷺ في
دعواه على ما تقرر وثبت بالدلائل والاعلام انه لا يقول الا حقا ولم يقل للاعرابي حين
قال هلم شهيدا انه لا بينة عليه وكذلك سائر المدعين فعليهم اقامة بينة لا يجر بها الى نفسه
مغنما ولا يدفع بها عنها مغرما وشهادة الوالد لولده يجر بها الى نفسه اعظم المغنم كشهادته
لنفسه والله تعالى اعلم

(ومن هذا الباب ايضا شهادة احد الزوجين للآخر)

وقد اختلف الفقهاء فيها فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومالك والاوزاعي
والليث لا تجوز شهادة واحد منهما للآخر وقال الثورى تجوز شهادة الرجل
لامرأته وقال الحسن بن صالح لا تجوز شهادة المرأة لزوجها وقال الشافعي تجوز
شهادة احد الزوجين للآخر * قال ابو بكر هذا نظير شهادة الوالد للولد والولد للوالد
وذلك من وجوه احدها انه معلوم تبسط كل واحد من الزوجين في مال الآخر في

العادة وانه كالمباح الذى لا يحتاج فيه الى الاستيذان فما يثبته الزوج لامرأته بشهادته بمنزلة ما يثبته لنفسه وكذلك ماتثبته المرأة لزوجها الا ترى انه لافرق فى المعتاد بين تبسطه فى مال الزوج والزوجة وبينه فى مال ابيه وابنه ولما كان كذلك وكانت شهادته لوالده وولده غير جائزة كان كذلك حكم شهادة الزوج والزوجة وايضا فان شهادته لزوجته بمال توجب زيادة قيمة البضع الذى فى ملكه لان مهر مثلها يزيد بزيادة مالها فكان شاهدا لنفسه بزيادة قيمة ما هو مالكه وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال لعبد الله ابن عمرو بن الحضرمى لما ذكر له أن عبده سرق مرءة لامرأته عبدكم سرق مالكم لا قطع عليه فجعل مال كل واحد منهما مضافا اليهما بالزوجية التى بينهما فما يثبته كل واحد لصاحبه فكأنه يثبته لنفسه ومن جهة أخرى أنه كلما كثر مال الزوج كانت النفقة التى تستحقها أكثر فكأنها شاهدة لنفسها اذ كانت مستحقة للنفقة بحق الزوجية فى حالى الفقر والغنى * فان قال قائل فالاخت الفقيرة والاخ الزمن يستحقان للنفقة على أخيهما اذا كان غنيا ولم يمنع ذلك جواز شهادتهما له * قيل له ليست الاخوة موجبة للاستحقاق لان الغنى لا يستحقها مع وجود النسب والفقير لا تجب عليه مع وجود الاخوة والزوجية سبب لاستحقاقها فقيرا كان الزوج أو غنيا فكانت المرأة مثبتة بشهادتها لنفسها زيادة النفقة مع وجود الزوجية الموجبة لها والنسب ليس كذلك لانه غير موجب للنفقة لوجوده بينهما فلذلك اختلفا

ومن هذا الباب ايضا شهادة الاجير

وقد ذكر الطحاوى عن محمد بن سنان عن عيسى عن محمد عن ابى يوسف عن ابى حنيفة ان شهادة الاجير غير جائزة لمستأجره فى شئ وان كان عدلا استحسانا . قال ابو بكر روى هشام وابن رستم عن محمد ان شهادة الاجير الخاص غير جائزة لمستأجره وتجوز شهادة الاجير المشترك له ولم يذكر خلافا عن احد منهم وهو قول عبيد الله بن الحسن وقال مالك لا تجوز شهادة الاجير لمن استأجره الا ان يكون مبرزا فى العدالة وان كان الاجير فى عياله لم تجز شهادته له وقال الاوزاعى لا تجوز شهادة الاجير لمستأجره وقال الثورى شهادة الاجير جائزة اذا كان لا يجر الى نفسه حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا ابو عمر الحوضى قال حدثنا محمد بن راشد عن سليمان ابن موسى عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبى ﷺ رد شهادة الخائن والخائنة وشهادة ذى الغمر على اخيه وردشها . ة القانع لاهل البيت واجازها على غيرهم وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا حفص بن عمر قال حدثنا محمد بن

راشد باسناده مثله الا انه قال ورد شهادة القانع لاهل البيت * قال ابو بكر قوله القانع لاهل البيت يدخل فيه الاجير الخاص لان معناه التابع لهم والاجير الخاص هذه صفته واما الاجير المشترك فهو وسائر الناس في ماله بمنزلة فلا يمنع ذلك جواز شهادته وكذلك شريك العنان تجوز شهادته له في غير مال الشركة . وقال اصحابنا كل شهادة ردت للتهمة لم تقبل ابدا مثل شهادة الفاسق اذا ردت لفسقه ثم تاب واصلح فشهد بتلك الشهادة لم تقبل ابدا ومثل شهادة احد الزوجين للآخر اذا ردت ثم شهد بها بعد زوال الزوجية لم تقبل ابدا وقالوا لو شهد عبد بشهادة او كافر او صبي فردت ثم اعتق العبد او اسلم الكافر او كبر الصبي ثم شهد بها قبلت وقال مالك اذا شهد الصبي او العبد بشهادة ثم ردت ثم كبر الصبي او عتق العبد وشهد بها لم تقبل ابدا ولو لم تكن ردت قبل ذلك فانها جائزة وروى عن عثمان بن عفان مثل قول مالك . وانما قال اصحابنا انها اذا ردت لتهمة لم تقبل ابدا من قبل ان الحاكم قد حكم بابطالها وحكم الحاكم لا يجوز فسخه الا بحكم ولا يصح فسخه بما لا يثبت من جهة الحكم فلما لم يصح الحكم بزوال التهمة التي من اجلها ردت الشهادة كان حكم الحاكم بابطال تلك الشهادة ماضيا لا يجوز فسخه ابدا واما الرق والكفر والصغر فان المعاني التي ردت من اجلها وحكم الحاكم بابطالها محكوم بزوالها لان الحرية والاسلام والبلوغ كل ذلك مما يحكم به الحاكم فلما صح حكم الحاكم بزوال المعاني التي من اجلها بطلت شهادتهم وجب ان تقبل ولما لم يصح ان يحكم الحاكم بزوال التهمة لان ذلك معنى لا تقوم به البينة ولا يحكم به الحاكم كان حكم الحاكم بابطالها ماضيا اذا كان ما ثبت من طريق الحكم لا ينفسخ الا من جهة الحكم . فهذه الامور الثلاثة التي ذكرناها من العدالة ونفي التهمة وقلة الغفلة هي من شرائط الشهادات وقد انتظمها قوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) فانظر الى كثرة هذه المعاني والفوائد والدلالات على الاحكام التي في ضمن قوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) مع قلة حروفه وبلاغة لفظه ووجازته واختصاره وظهور فوائده وجميع ماذكرنا من عند ذكرنا المعنى هذا اللفظ من اقاويل السلف والخلف واستنباط كل واحد منهم ما في مضمونه وتحريهم موافقته مع احتماله لجميع ذلك يدل على انه كلام الله ومن عنده تعالى وتقدس اذ ليس في وسع المخلوقين ايراد لفظ يتضمن من المعاني والدلالات والفوائد والاحكام ما تضمنه هذا القول مع اختصاره وقلة عدد حروفه وعسى ان يكون ما لم يحط به علمنا من معانيه مما لو كتب لطال وكثر والله نسئل التوفيق لنعلم احكامه ودلائل كتابه وان يجعل ذلك خالصا لوجهه * قوله تعالى عز وجل (ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى) قرئ (فتذكر احداهما

الاخرى) بالتشديد وقرئ (فتذكر احداهما الاخرى) بالتخفيف وقيل ان معناهما قد يكون واحدا يقال ذكرته وذكرته وروى ذلك عن الربيع بن انس والسدى والضحاك وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا ابو عبيد مؤمل الصيرفى قال حدثنا ابو يعلى البصرى قال حدثنا الاصمعى عن ابى عمرو قال من قرأ (فتذكر) مخففة اراد تجعل شهادتهما بمنزلة شهادة ذكر ومن قرأ (فتذكر) بالتشديد اراد من جهة التذكير وروى ذلك عن سفيان بن عيينة قال ابو بكر اذا كان محتملا للامرين وجب حمل كل واحدة من القراءتين على معنى وفائدة مجددة فيكون قوله تعالى (فتذكر) بالتخفيف تجعلهما جميعا بمنزلة رجل واحد فى ضبط الشهادة وحفظها واتقانها وقوله تعالى (فتذكر) من التذكير عند النسيان واستعمال كل واحد منهما على موجب دلالتهما اولى من الاقتصار بها على موجب دلالة احدهما * ويدل على ذلك ايضا قول النبى صلى الله عليه وسلم ما رأيت ناقصات عقل ودين اغلب لعقول ذوى الالباب منهن قيل يا رسول الله وما نقصان عقلهن قال جعل شهادة امرأتين بشهادة رجل فهذا موافق لمعنى من تاول (فتذكر احداهما الاخرى) على انهما تصيران فى ضبط الشهادة وحفظها بمنزلة رجل وفى هذه الآية دلالة على انه غير جائز لاحد اقامة شهادة وان عرف خطه الا ان يكون ذاكرا لها ألا ترى ان الله تعالى ذكر ذلك بعد الكتاب والاشهاد ثم قال تعالى (ان تضل احدهما فتذكر احداهما الاخرى) فلم يقتصر بنا على الكتاب والخط دون ذكر الشهادة وكذلك قوله تعالى (ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا) فدل ذلك على ان الكتاب انما امر به لتستذكر به كيفية الشهادة وانها لا تقام الا بعد حفظها واتقانها وفيها الدلالة على ان الشاهد اذا قال ليس عندى شهادة فى هذا الحق ثم قال عندى شهادة فيه انها مقبولة لقوله تعالى (ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى) فاجازها اذا ذكرها بعد نسيانها وذكر ابن رستم عن محمد رحمه الله فى رجل سئل عن شهادة فى امر كان يعلمه فقال ليس عندى شهادة ثم انه شهد بها فى ذلك عند القاضى قال تقبل منه اذا كان عدلا لانه يقول نسيتها ثم ذكرتها ولان الحق ليس له فيجوز قوله عليه وانما الحق لغيره فكذلك تقبل شهادته فيه قال ابو بكر يعنى انه ليس هذا مثل ان يقول المدعى ليس لى عنده هذا الحق ثم يدعيه فلا تقبل دعواه له بعد اقراره لانه أبرأه من الحق وأقر على نفسه فجاز اقراره فلا تقبل دعواه بعد ذلك لذلك الحق لنفسه لانه قد ابطلها باقراره واما الشهادة فانما هى حق للغير فلا يبطلها قوله ليس عندى شهادة وقوله

تعالى (ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى) يدل على صحة هذا القول وقد اختلف الفقهاء في الشهادة على الخط فقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يشهد بها حتى يذكرها وهذا هو المشهور من قولهم وروى ابن رستم قال قلت لمحمد رجل يشهد على شهادة وكتبها بخطه وختمها اولم يختم عليها وقد عرف خطه قال اذا عرف خطه وسعه ان يشهد عليها ختم عليها اولم يختم قال فقلت ان كان اميا لا يقرأ فكتب غيره له قال لا يشهد حتى يحفظ ويذكرها وقال ابو حنيفة ماوجد القاضي في ديوانه لا يقضى به الا ان يذكره وقال ابو يوسف يقضى به اذا كان في قمطره وتحت خاتمه لانه لو لم يفعله اضر بالناس وهو قول محمد ولا خلاف بينهم انه لا يمضى شيا منه اذا لم يكن تحت خاتمه وانه لا يمضى ماوجده في ديوانه غيره من القضاة الا ان يشهد به الشهود على حكم الحاكم الذي قبله وقال ابن ابي ليلى مثل قول ابي يوسف فيما يجده في ديوانه وذكر ابو يوسف ايضا عن ابن ابي ليلى اذا اقر عند القاضي لخصمه فلم يثبته في ديوانه ولم يقض به عليه ثم ساله المقر له به ان يقضى له على خصمه فانه لا يقضى به عليه في قول ابن ابي ليلى وقال ابو حنيفة وابو يوسف يقضى به عليه اذا كان يذكره وقال مالك فيمن عرف خطه ولم يذكر الشهادة انه لا يشهد على ما في الكتاب ولكن يؤدى شهادته الى الحاكم كما علم وليس للحاكم ان يجيزها فان كتب الذي عليه الحق شهادته على نفسه في ذكر الحق ومات الشهود فانكر فشهد رجلان انه خط نفسه فانه يحكم عليه بالمال ولا يستحلف رب المال وذكر اشهب عنه فيمن عرف خطه ولا يذكر الشهادة انه يؤديها الى السلطان ويعلمه ليرى فيه رأيه وقال الثوري اذا ذكر انه شهد ولا يذكر عدد الدراهم فانه لا يشهد وان كتبها عنده ولم يذكر الا انه يعرف الكتاب فانه اذا ذكر انه شهد وانه قد كتبها فارى ان يشهد على الكتاب وقال الليث اذا عرف انه خط يده وكان ممن يعلم انه لا يشهد الا بحق فليشهد وقال الشافعي اذا ذكر اقرار المقر حكم به عليه اثبته في ديوانه او لم يثبته لانه لا معنى للديوان الا الذكر وقال في كتاب المزني انه لا يشهد حتى يذكر قال ابو بكر قد ذكرنا دلالة قوله تعالى (ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى) ودلالة قوله تعالى بعد ذكر الكتاب (ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ألا ترتابوا) على ان من شرط جواز اقامة الشهادة ذكر الشاهد لها وانه لا يجوز الاقتصار فيها على الخط اذ الخط والكتاب مامور به لتذكر به الشهادة ويدل عليه ايضا قوله تعالى (الا من شهد بالحق وهم يعلمون) فاذا لم يذكرها فهو غير عالم بها وقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به

علم)

علم) يدل على ذلك ايضا ويدل عليه حديث ابن عباس عن النبي ﷺ انه قال اذا رأيت مثل الشمس فاشهد والا فدع وقد تقدم ذكر سنده واما الخط فقد يزور عليه وقد يشتبه على الشاهد فيظن انه خطه وليس بخطه ولما كانت الشهادة من مشاهدة الشيء وحقيقة العلم به فمن لا يذكر الشهادة فهو بخلاف هذه الصفة فلا تجوز له اقامة الشهادة به وقد اكدوا امر الشهادة حتى صار لا يقبل فيها الا صريح لفظها ولا يقبل ما يقوم مقامها من الالفاظ فكيف يجوز العمل على الخط الذي يجوز عليه التزوير والتبديل وقد روى عن ابي معاوية النخعي عن الشعبي فيمن عرف الخط والخاتم ولا يذكر الشهادة انه لا يشهد به حتى يذكرها وقوله تعالى (ان تضل احداهما) معناه ان ينساها لان الضلال هو الذهاب عن الشيء فلما كان الناسي ذاهبا عما نسيه جاز ان يقال ضل عنه بمعنى انه نسيه وقد يقال ايضا ضلت عنه الشهادة وضل عنها والمعنى واحد والله تعالى اعلم

(باب الشاهد واليمين)

اختلف الفقهاء في الحكم بشاهد واحد مع يمين الطالب فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة لا يحكم الا بشاهدين ولا يقبل شاهد ويمين في شيء وقال مالك والشافعي يحكم به في الاموال خاصة قال ابو بكر قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء) يوجب بطلان القول بالشاهد واليمين وذلك لان قوله (واستشهدوا) يتضمن الاشهاد على عقود المداينات التي ابتدأ في الخطاب بذكرها ويتضمن اقامتها عند الحاكم ولزوم الحاكم الاخذ بها لاحتمال اللفظ للحالين ولان الاشهاد على العقد انما الغرض فيه اثباته عند التجاحد فقد تضمن لا محالة استشهاد الشاهدين او الرجل والمرأتين على العقد عند الحاكم والزامه الحكم به واذا كان كذلك فظاهر اللفظ يقتضي الايجاب لانه امر واوامر الله على الوجوب فقد الزم الله الحاكم الحكم بالعدد المذكور كقوله تعالى (فاجلدوهم ثمانين جلدة) وقوله تعالى (فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) ولم يجز الاقتصار على مادون العدد المذكور كذلك العدد المذكور للشهادة غير جائز الاقتصار فيه على مادونه وفي تجويز اقل منه مخالفة الكتاب كما لو اجاز مجيز ان يكون حد القذف سبعين او حد الزنا تسعين كان مخالفا للآية وايضا قد انتظمت الآية

شيئين من امر الشهود احدها العدد والآخر الصفة وهي ان يكونوا احرارا مرضيين لقوله تعالى (من رجالكم) وقوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) فلما لم يجز اسقاط الصفة المشروطة لهم والاقتصار على مادونها لم يجز اسقاط العدد اذ كانت الآية مقتضية لاستيفاء الامرين في تنفيذ الحكم بها وهو العدد والعدالة والرضا فغير جائز اسقاط واحد منهما والعدد اولى بالاعتبار من العدالة والرضا لان العدد معلوم من جهة اليقين والعدالة انما نثبتها من طريق الظاهر لامن طريق الحقيقة فلما لم يجز اسقاط العدالة المشروطة من طريق الظاهر لم يجز اسقاط العدد المعلوم من جهة الحقيقة واليقين وايضا فلما اراد الله الاحتياط في اجازة شهادة النساء اوجب شهادة المرأتين وقال (ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى) ثم قال (ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا) فنفى بذلك اسباب التهمة والريب والنسيان وفي مضمون ذلك ماينفي قبول يمين الطالب والحكم له بشاهد واحد لما فيه من الحكم بغير ما امر به من الاحتياط والاستظهار ونفي الريبة والشك وفي قبول يمينه اعظم الريب والشك واكبر التهمة وذلك خلاف مقتضى الآية . ويدل على بطلان الشاهد واليمين قول الله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) وقد علمنا ان الشاهد الواحد غير مقبول ولا مراد بالآية ويمين الطالب لا يجوز أن يقع عليها اسم الشاهد ولا يجوز ان يكون رضى فيما يدعيه لنفسه فالحكم بشاهد واحد ويمينه مخالف للآية من هذه الوجوه ورافع لما قصد به من امر الشهادات من الاحتياط والوثيقة على مابين الله في هذه الآية وقصد به من المعاني المقصودة بها ويدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه وفرق بين اليمين والبينة فغير جائز ان تكون اليمين بينة لانه لو جاز ان تسمى اليمين بينة لكان بمنزلة قول القائل البينة على المدعي والبينة على المدعى عليه وقوله البينة اسم للجنس فاستوعب ماتحتها فما من بينة الا وهي التي على المدعي فاذا لا يجوز أن يكون عليه اليمين وايضا لما كانت البينة لفظا مجملا قد يقع على معان مختلفة واتفقوا ان الشاهدين والشاهد والمرأتين مرادون بهذا الخبر وان الاسم يقع عليهم صار كقوله الشاهدان او الشاهد والمرأتان على المدعي فغير جائز الاقتصار على مادونهم وهذا الخبر وان كان وروده من طريق الآحاد فان الامة قد تلقته بالقبول والاستعمال فصار في حيز المتواتر ويدل عليه قوله ﷺ لو اعطي الناس بدعواهم لادعى قوم دماء قوم واموالهم فحوى هذا الخبر ضربين من الدلالة على بطلان

القول

القول بالشاهد واليمين احدهما ان يمينه دعواه لان مخبرها ومخبر دعواه واحد فلو استحق بيمينه كان مستحقا بدعواه وقد منع النبي ﷺ ذلك والثانى ان دعواه لما كانت قوله ومنع النبي ﷺ ان يستحق بها شيأ لم يجز ان يستحق بيمينه اذ كانت يمينه قوله ويدل على ذلك حديث علقمة بن وائل بن حجر عن ابيه فى الحضرمى الذى خاصم الكندى فى ارض ادعاها فى يده وجحد الكندى فقال النبي ﷺ للحضرمى شاهداك او يمينه ليس لك الا ذلك فنفى النبي ﷺ ان يستحق شيأ بغير شاهدين واخبر انه لا شيء له غير ذلك * فان قيل لم ينف بذلك ان يستحق باقرار المدعى عليه كذلك لا ينفى ان يستحق بشاهد ويمين * قيل له قد كان المدعى عليه جاحدا فبين النبي ﷺ حكم ما يوجب صحة دعواه عند الجحود فاما حال الاقرار فلم يجز لها ذكر وهى موقوفة على الدلالة وايضا فان ظاهره يقتضى ان لا يستحق شيأ الا ما ذكرنا فى الخبر والاقرار قد ثبت بالاجماع وجوب الاستحقاق به فحكمنا به اوالشاهد واليمين مختلف فيه فقضى قوله شاهداك او يمينه ليس لك الا ذلك ببطلانه واحتج القائلون بالشاهد واليمين باخبار رويت مبهمة ذكر فيها قضية النبي ﷺ به انا ذاكرها ومبين ما فيها احدها ما حدثنا عبد الرحمن ابن سيما قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنى ابى قال حدثنا ابو سعيد قال حدثنا سليمان قال حدثنا ربيعة بن ابى عبد الرحمن عن سهل بن ابى صالح عن ابى هريرة ان رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد وروى عثمان بن الحكم عن زهير بن محمد عن سهيل ابن ابى صالح عن ابيه عن زيد بن ثابت عن النبي ﷺ مثله وحديث آخر وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عثمان بن ابى شيبة والحسن بن على ان زيد بن الحباب حدثهم قال حدثنا سيف يعنى ابن سليمان المكى عن قيس بن سعد عن عمرو بن دينار عن ابن عباس ان رسول الله ﷺ قضى بيمين وشاهد وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن يحيى وسلمة بن شبيب قالا حدثنا عبد الرزاق قال اخبرنا محمد بن مسلم عن عمرو بن دينار باسناده ومعناه. وحدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنى ابى قال حدثنا عبد الله بن الحرث قال حدثنا سيف بن سليمان عن قيس بن سعد عن عمرو بن دينار عن ابن عباس ان النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد قال عمرو انما ذاك فى الاموال. وحدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنى ابى قال حدثنا وكيع قال حدثنا خالد بن ابى كريمة عن ابى جعفر ان رسول الله ﷺ اجاز شهادة رجل مع يمين المدعى فى الحقوق ورواه مالك

وسفيان عن جعفر بن محمد عن ابيه عن النبي ﷺ انه قضى بشهادة رجل مع اليمين * قال ابو بكر والمانع من قبول هذه الاخبار وايجاب الحكم بالشاهد واليمين بها وجوه احدها فساد طرقها والثاني جحود المروي عنه روايتها والثالث رد نص القرآن لها والرابع انها لو سلمت من الطعن والفساد لما دلت على قول المخالف والخامس احتمالها لموافقة الكتاب فاما فسادها من طريق النقل فان حديث سيف بن سليمان غير ثابت لضعف سيف بن سليمان هذا ولان عمرو بن دينار لا يصح له سماع من ابن عباس فلا يصح لمخالفنا الاحتجاج به * وحدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا ابو سلمة الخزاعي قال حدثنا سليمان بن بلال عن ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن اسماعيل بن عمرو بن قيس بن سعد بن عبادة عن ابيه انهم وجدوا في كتاب سعد بن عبادة ان رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد فلو كان عنده عن عمرو ابن دينار عن ابن عباس لذكره ولم يلجأ الى ما وجده في كتاب واما حديث سهيل فان محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن أبي بكر ابو مصعب الزهري قال حدثنا الدراوردي عن ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد قال ابو داود وزادني الربيع بن سليمان المؤذن في هذا الحديث قال اخبرنا الشافعي عن عبد العزيز قال فذكرت ذلك لسهيل فقال اخبرني ربيعة وهو عندي ثقة اني حدثته اياه ولا احفظه قال عبد العزيز وقد كان اصابت سهيلا علة ازالت بعض عقله ونسي بعض حديثه فكان سهيل بعد يحدثه عن ربيعة عنه عن ابيه * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن داود الاسكندراني قال حدثنا زياد يعني ابن يونس قال حدثني سليمان ابن بلال عن ربيعة باسناد ابي مصعب ومعناه قال سليمان فلقيت سهيلا فسألته عن هذا الحديث فقال ما أعرفه فقلت له ان ربيعة أخبرني به عنك قال فان كان ربيعة أخبرك عني فحدث به عن ربيعة عني ومثل هذا الحديث لا تثبت به شريعة مع انكار من روي عنه اياه وفقد معرفته به * فان قال قائل يجوز أن يكون رواه ثم نسيه * قيل له ويجوز أن يكون قد وهم بديا فيه وروى ما لم يكن سمعه وقد علمنا أنه كان آخر أمره جحوده وفقد العلم به فهو أولى وأما حديث جعفر بن محمد فانه مرسل وقد وصله عبد الوهاب الثقفي وقيل أنه أخطأ فيه فذكر فيه جابرا وانما هو عن أبي جعفر محمد بن علي عن النبي ﷺ * قال أبو بكر فهذه الامور التي ذكرنا احدى العلل المانعة من قبول

هذه

هذه الاخبار واثبات الاحكام بها ومن جهة أخرى وهو ماحدثنا عبدالرحمن بن سيا
قال حدثنا عبدالله بن أحمد قال حدثنى أبى قال حدثنا اسماعيل عن سوار بن عبدالله قال
سألت ربيعة الرأى قلت قولكم شهادة الشاهد ويمين صاحب الحق قال وجدت فى كتاب
سعد فلو كان حديث سهيل صحيحا عند ربيعة لذكره ولم يعتمد على ماوجد فى كتاب
سعد * وحدثنا عبد الرحمن بن سيا قال حدثنا عبدالله بن أحمد قال حدثنى أبى قال حدثنا
عبد الرزاق قال حدثنا معمر عن الزهرى فى اليمين مع الشاهد قال هذا شىء أحدثه
الناس لا الا شاهدين حدثنا حماد بن خالد الخياط قال سألت ابن أبى ذئب ايش كان
الزهرى يقول فى اليمين مع الشاهد قال كان يقول بدعة وأول من أجازه معاوية وروى
محمد بن الحسن عن ابن أبى ذئب قال سألت الزهرى عن شهادة شاهد ويمين الطالب فقال
ما أعرفه وانها البدعة وأول من قضى به معاوية والزهرى من أعلم أهل المدينة فى وقته
فلو كان هذا الخبر ثابتا كيف كان يخفى مثله عليه وهو أصل كبير من أصول الاحكام
وعلى أنه قد علم أن معاوية أول من قضى به وأنه بدعة * وقد روى عن معاوية أنه قضى
بشهادة امرأة واحدة فى المال من غير يمين الطالب حدثنا عبد الرحمن بن سيا قال حدثنا
عبدالله بن أحمد قال حدثنى أبى قال حدثنا عبد الرزاق وروح ومحمد بن بكر قالوا أخبرنا
ابن جريج قال أخبرنى عبدالله بن أبى مليكة أن علقمة بن أبى وقاص أخبره أن أم سلمة
زوج النبى ﷺ شهدت لمحمد بن عبدالله بن زهير واخوته أن ربيعة بن أبى أمية أعطى
أخاه زهير بن أبى أمية نصيبه من ربعه ولم يشهد على ذلك غيرها فاجاز معاوية شهادتها
وحدها وعلقمة حاضر ذلك من قضاء معاوية فان كان قضاء معاوية بالشاهد مع اليمين
جائزا فينبغى أن يجوز أيضا قضاؤه بالشاهد من غير يمين الطالب فاقضوا بمثله وابطلوا
حكم الكتاب والسنة وحدثنا عبد الرحمن بن سيا قال حدثنا عبدالله بن أحمد قال حدثنى
أبى قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا ابن جريج قال كان عطاء يقول لا يجوز شهادة على
دين ولا غيره دون شاهدين حتى اذا كان عبد الملك بن مروان جعل مع شهادة الرجل
الواحد يمين الطالب وروى مطرف بن مازن قاضى أهل اليمن عن ابن جريج عن عطاء بن
أبى رباح قال أدركت هذا البلد يعنى مكة وما يقضى فيه فى الحقوق الا بشاهدين حتى
كان عبد الملك بن مروان يقضى بشاهد ويمين وروى الليث بن سعد عن زريق بن حكيم
أنه كتب الى عمر بن عبد العزيز وهو عامله انك كنت تقضى بالمدينة بشهادة الشاهد ويمين
صاحب الحق فكتب اليه عمر انا قد كنا نقضى كذلك وانا وجدنا الناس على غير ذلك فلا

نقضين الا بشهادة رجلين أو برجل وامرأتين فقد أخبر هؤلاء السلف أن القضاء باليمين سنة معاوية وعبد الملك وأنه ليس بسنة النبي ﷺ ولو كان ذلك عن النبي ﷺ لما خفي على علماء التابعين فهذان الوجهان اللذان ذكرنا أحدهما فساد السند واضطرابه والثاني جحود سهيل له وهو العمدة فيه وأخبار ربيعة أن أصله ما وجد في كتاب سعد وانكار علماء التابعين وأخبارهم أنه بدعة وأن معاوية وعبد الملك أول من قضى به والوجه الثالث انها لو وردت من طرق مستقيمة تقبل أخبار الآحاد في مثلها وعريت من ظهور نكير السلف على رواتها وأخبارهم انها بدعة لما جاز الاعتراض بها على نص القرآن اذ غير جائز نسخ القرآن باخبار الآحاد ووجه النسخ منه أن المفهوم منه الذي لا يرتاب به أحد من سامعي الآية من أهل اللغة حظر قبول أقل من شاهدين أو رجل وامرأتين وفي استعمال هذا الخبر ترك موجب الآية والاقتصار على أقل من العدد المذكور اذ غير جائز أن ينطوي تحت ذكر العدد المذكور في الآية الشاهد واليمين كما كان المفهوم من قوله (فاجلدوهم ثمانين جلدة) وقوله (فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) منع الاقتصار على أقل منها في كونها حدا * فان قال قائل جائز أن يكون حد القاذف أقل من ثمانين وحد الزاني أقل من مائة كان مخالفا للآية كذلك من قبل شهادة رجل واحد فقد خالف أمر الله تعالى في استشهاد شاهدين وهو مخالف لمعنى الآية كذلك من وجه آخر وهو ما أبان الله تعالى به عن المقصد في الكتاب واستشهاد الشهود في قوله (ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا) وقوله (ممن ترضون من الشهداء أن تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى) فاخبر أن المقصد فيه الاحتياط والتوثق لصاحب الحق والاستظهار بالكتاب والشهود لنفي الريبة والشك والتهمة عن الشهود في قوله (ممن ترضون من الشهداء) وفي الحكم بشاهد ويمين رفع هذه المعاني كلها واسقاط اعتبارها فثبت بما وصفنا أن الحكم بها خلاف الآية فهذان الوجهان مما قد ظهر بهما مخالفة الحكم بالشاهد واليمين للآية وأيضا فلما كان حكم القرآن في الشاهدين والرجل والمرأتين مستعملا ثابتا وكانت أخبار الشاهد واليمين مختلفا فيها وجب أن يكون خبر الشاهد واليمين منسوخا بالقرآن لانه لو كان ثابتا لاتفق على استعمال حكمه كاتفاقهم على استعمال حكم القرآن والوجه الرابع أن خبر الشاهد واليمين لو سلم من معارضة الكتاب وورد من طرق مستقيمة لما صح الاحتجاج به في الاستحقاق بشاهد ويمين الطالب وذلك أن أكثر ما فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين وهذه حكاية

قضية من النبي صلى الله عليه وسلم ليس بلفظ عموم في ايجاب الحكم بشاهد ويمين حتى يحتج به في غيره ولم يبين لنا كيفيتها في الخبر وفي حديث أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد وذلك محتمل أن يريد به أن وجود الشاهد الواحد لا يمنع استحلاف المدعى عليه ان استحلفه مع شهادة شاهد فأفاد أن شهادة الشاهد الواحد لا تمنع استحلاف المدعى عليه وان وجوده وعدمه بمنزلة وقد كان يجوز ان يظن ظان ان اليمين انما تجب على المدعى عليه اذا لم يكن للمدعى شاهد اصلا فأبطل الراوي بنقله لهذه القضية ظن الظان لذلك وايضا فان الشاهد قد يكون اسما للجنس فجائز ان يكون مراد الراوي انه قضى باليمين في حال وبالبينة في حال فلا يكون حكم الشاهد مفيدا للقضاء بشهادة واحد وهذا كقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) لما كان اسما للجنس لم يكن المراد سارقا واحدا وجائز ان يكون قضى بشاهد واحد وهو خزيمة بن ثابت الذي جعل شهادته بشهادة رجلين فاستحلف الطالب مع ذلك لان المطلوب ادعى البراءة والوجه الخامس احتماله لموافقة مذهبنا وذلك بأن تكون القضية فيمن اشترى جارية وادعى عيبا في موضع لا يجوز النظر اليه الا لعذر فتقبل شهادة الشاهد الواحد في وجود العيب واستحلف المشتري مع ذلك بالله ما رضي فيكون قد قضى بالرد على البائع بشهادة شاهد مع يمين الطالب وهو المشتري واذا كان خبر الشاهد واليمين محتملا لما وصفنا وجب حمله عليه وان لا يزال به حكم ثابت من جهة نص القرآن لما روى عن النبي ﷺ ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فهو مني وما خالفه فليس مني وايضا فان القضية المروية في الشاهد واليمين ليس فيها انها كانت في الاموال أو غيرها وقد اتفق الفقهاء على بطلانه في غير الاموال فكذلك في الاموال * فان قيل قال عمرو بن دينار في الاموال * قيل له هو قول عمرو بن دينار ومذهبه وليس فيه ان النبي ﷺ قضى بها في الاموال فاذا جاز ان لا يقضى في غير الاموال وان كانت القضية مبهمة ليس فيها بيان ذكر الاموال ولا غيرها فكذلك لا يقضى به في الاموال اذا لم يبين كيفيتها وليس القضاء بها في الاموال باولى منه في غيرها فان قيل انما يقضى به فيما تقبل فيه شهادة رجل وامرأتين وهو الاموال فتقوم يمين الطالب مقام شاهد واحد مع شهادة الآخر * قيل له هذه دعوى لا دلالة عليها ومع ذلك فكيف صارت يمين الطالب قائمة مقام شاهد آخر دون ان تقوم مقام امرأة ويقال له ارأيت لو كان المدعى امرأة هل تقيم يمينها مقام شهادة

رجل فان قال نعم قيل له فقد صارت اليمين آكد من الشهادة لانك لا تقبل شهادة امرأة واحدة فى الحقوق وقبلت يمينها واقمتها مقام شهادة رجل واحد والله تعالى انما امرنا بقبول من نرضى من الشهداء وان كانت هذه شاهدة وقامت يمينها مقام شهادة رجل فقد خالفت القرآن لان احدا لا يكون مرضيا فيما يدعيه لنفسه ومما يدل على تناقض قولهم انه لا خلاف ان شهادة الكافر غير مقبولة على المسلم فى عقود المداينات وكذلك شهادة الفاسق غير مقبولة ثم ان كان المدعى كافرا أو فاسقا وشهد منه شاهد واحد استحلفوه واستحق مايدعيه بيمينه وهو لو شهد مثل هذه الشهادة لغيره وحلف عليها خمسين يمينا لم تقبل شهادته ولا ايمانه واذا ادعى لنفسه وحلف استحق ما ادعى بقوله مع انه غير مرضى ولا مأمون لا فى شهادته ولا فى ايمانه وفى ذلك دليل على بطلان قولهم وتناقض مذهبهم * قوله عز وجل (ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا) روى عن سعيد بن جبير وعطاء ومجاهد والشعبى وطاوس اذا مادعوا لاقامتها وعن قتادة والربيع بن انس اذا دعوا لاثبات الشهادة فى الكتب وقال ابن عباس والحسن هو على الامرين جميعا من اثباتها فى الكتاب واقامتها بعد عند الحاكم * قال ابو بكر الظاهر انه عليهما جميعا لعموم اللفظ وهو فى الابتداء على اثبات الشهادة كانه قال اذا دعوا لاثبات شهاداتهم فى الكتاب ولا خلاف انه ليس على الشهود الحضور عند المتعاقدين وانما على المتعاقدين ان يحضرا عند الشهود فاذا حضراهم وسألاهم اثبات شهاداتهم فى الكتاب فهذه الحال هى المرادة بقوله (اذا مادعوا) لاثبات الشهادة واما اذا ما اثبتا شهادتهما ثم دعيا لاقامتها عند الحاكم فهذا الدعاء هو لحضورهما عند الحاكم لان الحاكم لا يحضر عند الشاهدين ليشهدا عنده وانما الشهود عليهم الحضور عند الحاكم فالدعاء الاول انما هو لاثبات الشهادة فى الكتاب والدعاء الثانى لحضورهم عند الحاكم واقامة الشهادة عنده * وقوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) يجوز ان يكون ايضا على الحالين من الابتداء والاقامة لها عند الحاكم وقوله تعالى (ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى) لا يدل على ان المراد ابتداء الشهادة لانه ذكر بعض ما انتظمه اللفظ فلا دلالة فيه (١) على خصوصه فيه دون غيره فان قال قائل لما قال (ولا يأب الشهداء اذا مادعوا) فسماهم شهداء دل على ان المراد حال اقامتها عند الحاكم لانهم لا يسمون شهداء قبل ان يشهدوا فى الكتاب قيل له هذا غلط لان الله تعالى قال (واستشهدوا

(١) (قوله على خصوصه الخ) هكذا فى جميع النسخ فليحرر (لمصححه)

شهيدين

شهيدين من رجالكم) فسماهما شهيدين وامر باستشهادهما قبل ان يشهدا الا انه لا خلاف ان حال الابتداء مرادة بهذا اللفظ وهو كما قال تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فسماه زوجا قبل ان تتزوج وانما يلزم الشاهد اثبات الشهادة ابتداء ويلزمه اقامتها على طريق الايجاب اذا لم يجد من يشهد غيره وهو فرض على الكفاية كالجهاد والصلاة على الجنائز وغسل الموتى ودفنهم ومتى قام به بعض سقط عن الباقين وكذلك حكم الشهادة فى تحملها واداءها والذى يدل على انها فرض على الكفاية انه غير جائز للناس كلهم الامتناع من تحمل الشهادة ولو جاز لكل احد ان يمتنع من تحملها لبطلت الوثائق وضاعت الحقوق وكان فيه سقوط ما امر الله تعالى به وندب اليه من التوثق بالكتاب والاشهاد فدل ذلك على لزوم فرض اثبات الشهادة فى الجملة والدليل على ان فرضها غير معين على كل احد فى نفسه اتفاق المسلمين على انه ليس على كل احد من الناس تحملها ويدل عليه قوله تعالى (ولا يضار كاتب ولا شهيد) فاذا ثبت فرض التحمل على الكفاية كان حكم الاداء عند الحاكم كذلك اذا قام بها البعض منهم سقط عن الباقين واذا لم يكن فى الكتاب الا شاهدان فقد تعين الفرض عليهما متى دعيا لاقامتها بقوله تعالى (ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا) وقال (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه) وقال (واقيموا الشهادة لله)وقوله (يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم) واذا كان منهما مندوحة باقامة غيرهما فقد سقط الفرض منهما لما وصفنا قوله عز وجل (ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا أو كبيرا الى أجله) يعنى والله أعلم لا تملوا ولا تضجروا ان تكتبوا القليل الذى جرت العادة بتأجيله والكثير الذى ندب فيه الكتاب والاشهاد لانه معلوم انه لم يرد به القيراط والدانق ونحوه اذ ليس فى العادة المدينة بمثله الى اجل فابان ان حكم القليل المتعارف فيه التأجيل كحكم الكثير فيما ندب اليه من الكتابة والاشهاد لما ثبت ان النزر اليسير غير مراد بالآية وان قليل ما جرت به العادة فهو مندوب الى كتابته والاشهاد فيه وكل ما كان مبنيا على العادة فطريقه الاجتهاد وغالب الظن وهذا يدل على جواز الاجتهاد فى احكام الحوادث التى لا توقيف فيها ولا اتفاق وقوله (الى اجله) يعنى الى محل اجله فيكتب ذكر الاجل فى الكتاب ومحله كما كتب اصل الدين وهذا يدل على ان عليهما ان يكتبا فى الكتاب صفة الدين ونقده ومقداره لان الاجل بعض اوصافه فحكم سائر أوصافه بمنزلته * وقوله تعالى ﴿ ذلكم اقسط عند

الله واقوم للشهادة﴾ فيه بيان ان الغرض الذى اجرى بالامر بالكتاب واستشهاد الشهود هى الوثيقة والاحتياط للمتداينين عند التجاحد ورفع الخلاف وبين المعنى المراد بالكتابة فاعلمهم ان ذلك اقسط عند الله بمعنى انه اعدل وأولى أن لا يقع فيه بينهم التظالم وانه مع ذلك اقوم للشهادة يعنى والله أعلم انه أثبت لها وأوضح منها لو لم تكن مكتوبة وانه مع ذلك اقرب الى نفى الريبة والشك فيها فابان لنا جل وعلا انه أمر بالكتاب والاشهاد احتياطا لنا فى ديننا ودنيانا ودفع التظالم فيما بيننا واخبر مع ذلك ان فى الكتاب من الاحتياط للشهادة ما نفى عنها الريب والشك وانه اعدل عند الله من ان لا يكون مكتوبا فيرتاب الشاهد فلا ينفك بعد ذلك من أن يقيمها على ما فيها من الارتياب والشك فيقدم على محظور أو يتركها فلا يقيمها فيضيع حق الطالب وفى هذا دليل على ان الشهادة لا تصح الا مع زوال الريب والشك فيها وانه لا يجوز للشاهد اقامتها اذا لم يذكرها وان عرف خطه لان الله تعالى اخبر ان الكتاب مأمور به لئلا يرتاب بالشهادة فدل ذلك على انه لا تجوز له اقامتها مع الشك فيها فاذا كان الشك فيها يمنع فعدم الذكر والعلم بها أولى أن يمنع صحتها قوله تعالى (الا ان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الا تكتبوها) يعنى والله أعلم البياعات التى يستحق كل واحد منهما على صاحبه تسليم ما عقد عليه من جهته بلا تأجيل فأباح ترك الكتاب فيها وذلك توسعة منه جل وعز لعباده ورحمة لهم لئلا يضيق عليهم امر تبايعهم فى المأكول والمشروب والاقوات التى حاجتهم اليها ماسة فى أكثر الاوقات ثم قال تعالى فى نسق هذا الكلام (وأشهدوا اذا تبايعتم) وعمومه يقتضى الاشهاد على سائر عقود البياعات بالاثمان العاجلة والآجلة وانما خص التجارات الحاضرة غير المؤجلة باباحة ترك الكتاب فيها فأما الاشهاد فهو مندوب اليه فى جميعها الا النزر اليسير الذى ليس فى العادة التوثق فيها بالاشهاد نحو شرى الخبز والبقل والماء وما جرى مجرى ذلك وقد روى عن جماعة من السلف انهم رأوا الاشهاد فى شرى البقل ونحوه ولو كان مندوبا اليه لنقل عن النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة والسلف والمتقدمين ولنقله الكافة لعموم الحاجة اليه وفى علمنا بأنهم كانوا يتبايعون الاقوات وما لا يستغنى الانسان عن شرائه من غير نقل عنهم الاشهاد فيه دلالة على ان الامر بالاشهاد وان كان ندبا وارشادا فانما هو فى البياعات المعقودة على ما يخشى فيه التجاحد من الاثمان الخطيرة والابدال النفيسة لما يتعلق بها من الحقوق لبعضهم على بعض من عيب ان وجده ورجوع ما يجب لمبتاعيه

باستحقاق مستحق لجميعه أو بعضه وكان المندوب اليه فيما تضمنته هذه الآية الكتاب والاشهاد على البياعات المعقودة على أثمان آجلة والاشهاد على البياعات الحاضرة دون الكتاب وروى الليث عن مجاهد في قوله تعالى (وأشهدوا اذا تبايعتم) قال اذا كان نسيئة كتب واذا كان نقدا اشهد وقال الحسن في النقد ان اشهدت فهو ثقة وان لم تشهد فلا باس وعن الشعبي مثل ذلك وقد قال قوم ان الامر بالاشهاد منسوخ بقوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا) وقد بينا الصواب عندنا من ذلك فيما سلف * قوله عز وجل (ولا يضار كاتب ولا شهيد) روى يزيد بن أبي زياد عن مقسم عن ابن عباس قال هي ان يجيء الرجل الى الكاتب أو الشاهد فيقول انى على حاجة فيقول انك قد أمرت ان تجيب فلا يضار وعن طاوس ومجاهد مثله وقال الحسن وقتادة لا يضار كاتب فيكتب مالم يؤمر به ولا يضار الشهيد فيزيد في شهادته وقرأ الحسن وقتادة وعطاء ولا يضار كاتب بكسر الراء وقرأ عبد الله بن مسعود ومجاهد لا يضار بفتح الراء فكانت احدى القراءتين نهيا لصاحب الحق عن مضارة الكاتب والشهيد والقراءة الاخرى فيها نهى الكاتب والشهيد عن مضارة صاحب الحق وكلاهما صحيح مستعمل فصاحب الحق منهى عن مضارة الكاتب والشهيد بان يشغلهما عن حوائجهما ويلح عليهما في الاشتغال بكتابه وشهادته والكاتب والشهيد كل واحد منهما منهى عن مضارة الطالب بان يكتب الكتاب مالم يمل ويشهد الشهيد بما لم يستشهد ومن مضارة الشهيد للطالب العقود عن الشهادة وليس فيها الاشاهدان فعليهما فرض ادائها وترك مضارة الطالب بالامتناع من اقامتها وكذلك على الكاتب ان يكتب اذا لم يجد اغيره * فان قيل قوله تعالى في التجارة (فليس عليكم جناح الا تكتبوها) فرق بينها وبين الدين المؤجل دلالة على ان عليهم كتب الدين المؤجل والاشهاد فيه * قيل له ليس كذلك لان الامر بالاشهاد على عقود المداينات المؤجلة لما كان مندوبا اليه وكان تاركه تاركا لما ندب اليه من الاحتياط لماله جاز ان يعطف عليه قوله (الا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الا تكتبوها) بان لا تكونوا تاركين لما ندبتم اليه بترك الكتابة كما تكونون تاركين الندب والاحتياط اذا لم تكتبوا الديون المؤجلة ولم تشهدوا عليها ويحتمل قوله (فليس عليكم جناح) انه لا ضرر عليكم في باب حياطة الاموال لان كل واحد منهما يسلم ما استحق عليه بازاء تسليم الآخر وقوله (وان تفعلوا فانه فسوق بكم)

عطفا على ذكر المضارة يدل على ان مضارة الطالب للكاتب والشهيد ومضارتهما له فسق لقصد كل واحد منهم الى مضارة صاحبه بعد نهي الله تعالى عنها والله أعلم

(باب الرهن)

قال الله تعالى (وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة) يعني والله اعلم اذا عدمتم التوثق بالكتاب والاشهاد فالوثيقة برهان مقبوضة فقام الرهن في باب التوثق في الحال التي لا يصل فيها الى التوثق بالكتاب والاشهاد مقامها وانما ذكر حال السفر لان الاغلب فيها عدم الكتاب والشهود وقد روي عن مجاهد انه كان يكره الرهن الا في السفر وكان عطاء لا يرى به بأسا في الحضر فذهب مجاهد الى ان حكم الرهن لما كان مأخوذا من الآية وانما اباحته الآية في السفر لم يثبت في غيره وليس هذا عند سائر أهل العلم كذلك ولا خلاف بين فقهاء الامصار وعامة السلف في جوازه في الحضر وقد روى ابراهيم عن الاسود عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى من يهودي طعاما الى اجل ورهنه درعه وروى قتادة عن انس قال رهن رسول الله ﷺ درعا له عند يهودي بالمدينة واخذ منه شعيرا لاهله فثبت جواز الرهن في الحضر بفعله صلى الله عليه وسلم وقال تعالى (فاتبعوه) وقال (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) فدل على ان تخصيص الله تعالى حال السفر بذكر الرهن انما هو لان الاغلب فيها عدم الكاتب والشهيد وهذا كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في خمس وعشرين من الابل ابنة مخاض وفي ست وثلاثين ابنة لبون ولم يرد به وجود المخاض واللبن بالام وانما الخبر عن الاغلب الاعم من الحال وان كان جائزا ان لا يكون بامها مخاض ولا لبن فكذلك ذكر السفر هو على هذا الوجه وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لا قطع في ثمر حتى يؤويه الجرين والمراد استحكامه وجفافه لا حصوله في الجرين لانه لو حصل في بيته او حانوته بعد استحكامه وجفافه فسرقه سارق قطع فيه فكان ذكر الجرين على الاغلب الاعم من حاله في استحكامه فكذلك ذكره لحال السفر هو على هذا المعنى * وقوله (فرهان مقبوضة) يدل على ان الرهن لا يصح الا مقبوضا من وجهين احدهما انه عطف على ما تقدم من قوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء) فلما كان استيفاء العدد المذكور والصفة المشروطة للشهود واجبا وجب ان يكون كذلك حكم الرهن فيما شرط له من الصفة

فلا

فلا يصح الا عليها كما لا تصح شهادة الشهود الا على الاوصاف المذكورة اذ كان ابتداء الخطاب توجه اليهم بصيغة الامر المقتضى للايجاب والوجه الثانى ان حكم الرهن مأخوذ من الآية والآية انما اجازته بهذه الصفة فغير جائز اجازته على غيرها اذ ليس ههنا اصل آخر يوجب جواز الرهن غير الآية ويدل على انه لا يصح الا مقبوضا انه معلوم انه وثيقة للمرتهن بدينه ولو صح غير مقبوض لبطل معنى الوثيقة وكان بمنزلة سائر اموال الراهن التى لا وثيقة للمرتهن فيها وانما جعل وثيقة له ليكون محبوسا فى يده بدينه فيكون عند الموت والافلاس احق به من سائر الغرماء ومتى لم يكن فى يده كان لغوا لا معنى فيه وهو وسائر الغرماء فيه سواء الا ترى ان المبيع انما يكون محبوسا بالثمن ما دام فى يد البائع فان هو سلمه الى المشترى سقط حقه وكان هو وسائر الغرماء سواء فيه * واختلف الفقهاء فى اقرار المتعاقدين بقبض الرهن فقال اصحابنا جميعا والشافعى اذا قامت البينة على اقرار الراهن بالقبض والمرتهن يدعيه جازت الشهادة وحكم بصحة الرهن وعند مالك ان البينة غير مقبولة على اقرار المصدق بالقبض حتى يشهدوا على معاينة القبض فقيل ان القياس قوله فى الرهن كذلك والدليل على جواز الشهادة على اقرارهما بقبض الرهن اتفاق الجميع على جواز اقراره بالبيع والغصب والقتل فكذلك قبض الرهن والله اعلم

(ذكر اختلاف الفقهاء فى رهن المشاع)

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر لا يجوز رهن المشاع فيما يقسم ولا فيما لا يقسم وقال مالك والشافعى يجوز فيما لا يقسم وما يقسم وذكر ابن المبارك عن الثورى فى رجل يرتهن الرهن ويستحق بعضه قال يخرج من الرهن ولكن له ان يجبر الراهن على ان يجعله رهنا فان مات قبل ان يجعله رهنا كان بينه وبين الغرماء وقال الحسن بن صالح يجوز رهن المشاع فيما لا يقسم ولا يجوز فيما يقسم * قال ابو بكر لما صح بدلالة الآية ان الرهن لا يصح الا مقبوضا من حيث كان رهنه على جهة الوثيقة وكان فى ارتفاع القبض ارتفاع معنى الرهن وهو الوثيقة وجب ان لا يصح رهن المشاع فيما يقسم وفيما لا يقسم لان المعنى الموجب لاستحقاق القبض وابطال الوثيقة مقارن للعقد وهو الشركة التى يستحق بها دفع القبض للمهايأة فلم يجز ان يصح مع وجود ما يبطله الا ترى انه متى استحق ذلك القبض بالمهايأة وعاد الى يد الشريك فقد بطل معنى الوثيقة وكان

بمنزلة رهن الذى لم يقبض وليس ذلك بمنزلة عارية الرهن المقبوض اذا اعاده لراهن فلا يبطل الرهن وله ان يرده الى يده من قبل ان هذا القبض غير مستحق وللمرتهن اخذه منه متى شاء وانما هو ابتدأ به من غير ان يكون ذلك القبض مستحقا بمعنى يقارن العقد وليس هذا ايضا بمنزلة هبة المشاع فيما لا يقسم فيجوز عندنا وان كان من شرط الهبة القبض كالرهن من قبل ان الذى يحتاج اليه فى الهبة من القبض لصحة الملك وليس من شرط بقاء الملك استصحاب اليد فلما صح القبض بديا لم يكن فى استحقاق اليد تأثير فى رفع الملك ولما كان فى استحقاق المرتهن رفع معنى الوثيقة لم يصح مع وجود ما يبطله وينافيه * فان قيل هلا اجزت رهنه من شريكه اذ ليس فيه استحقاق يده فى الثانى لان يده تكون باقية عليه الى وقت الفكاك * قيل له لان للشريك استخدامه ان كان عبدا بالمهاياة بحق ملكه ومن فعل ذلك لم يكن يده فيه يد رهن فقد استحقت يد الرهن فى اليوم الثانى فلا فرق بين الشريك وبين الاجنبى لوجود المعنى الموجب لاستحقاق قبض الرهن مقارنا للعقد * واختلف فى رهن الدين فقال سائر الفقهاء لا يصح رهن الدين بحال وقال ابن القاسم عن مالك فى قياس قوله اذا كان لرجل على رجل دين فبعته بيعا وارتهنت منه الدين الذى له على فهو جائز وهو اقوى من ان يرتهن دينا على غيره لانه جائز لما عليه قال ويجوز فى قول مالك ان يرهن الرجل الدين الذى يكون له على الرجل ويبتاع من رجل بيعا ويرهن منه الدين الذى يكون له على ذلك الرجل ويقبض ذلك الحق له ويشهد له وهذا قول لم يقل احد به من أهل العلم سواه وهو فاسد ايضا لقوله تعالى (فرهان مقبوضة) وقبض الدين لا يصح ما دام دينا لا اذا كان عليه ولا اذا كان على غيره لان الدين هو حق لا يصح فيه قبض وانما يتأتى القبض فى الاعيان ومع ذلك فانه لا يخلو ذلك الدين من أن يكون باقيا على حكم الضمان الاول او منتقلا الى ضمان الرهن فان انتقل الى ضمان الرهن فالواجب أن يبرأ من الفضل اذا كان الدين الذى به الرهن اقل من الرهن وان كان باقيا على حكم الضمان الاول فليس هو رهنا لبقائه على ما كان عليه والدين الذى على الغير ابعد فى الجواز لعدم الحيازة فيه والقبض بحال * وقد اختلف الفقهاء فى الرهن اذا وضع على يدى عدل فقال أبو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والثورى يصح الرهن اذا جعلاه على يدى عدل ويكون مضمونا على المرتهن وهو قول الحسن وعطاء والشعبى وقال ابن أبى ليلى وابن شبرمة

والاوزاعى

والاوزاعى لا يجوز حتى يقبضه المرتهن وقال مالك اذا جعلاه على يدى عدل فضياعه من الراهن وقال الشافعى فى رهن شقص السيف ان قبضه ان يحول حتى يضعه الراهن والمرتهن على يدى عدل او على يدى الشريك قال أبو بكر قوله عز وجل (فرهان مقبوضة) يقتضى جوازه اذا قبضه العدل اذ ليس فيه فصل بين قبض المرتهن والعدل وعمومه يقتضى جواز قبض كل واحد منهما وايضا فان العدل وكيل للمرتهن فى القبض فكان القبض بمنزلة الوكالة فى الهبة وسائر المقبوضات بوكالة من له القبض فيها. فان قيل لو كان العدل وكيلا للمرتهن لكان له ان يقبضه منه ولما كان للعدل ان يمنعه اياه. قيل له هذا لا يخرجه عن أن يكون وكيلا وقابضا له وان لم يكن له حق القبض من قبل ان الراهن لم يرض بيده وانما رضى بيد وكيله الا ترى ان الوكيل بالشرى هو قابض للسلعة للموكل وله ان يحبسها بالثمن ولو هلك قبل الحبس هلك من مال الموكل وليس جواز حبس الوكيل الرهن عن المرتهن علما لنفى الوكالة وكونه قابضا له ويدل على ان يد العدل يد المرتهن وانه وكيله فى القبض ان للمرتهن متى شاء ان يفسخ هذا الرهن ويبطل يد العدل ويرده الى الراهن وليس للراهن ابطال يد العدل فدل ذلك على ان العدل وكيل للمرتهن * فان قيل لو جعلا المبيع على يدى عدل لم يخرج عن ضمان البائع ولم يصح ان يكون العدل وكيلا للمشترى فى قبضه كذلك المرتهن. قيل له الفرق بينهما ان العدل فى البيع لو صار وكيلا للمشترى لخرج عن ضمان البائع وفى خروجه من ضمان بائعه سقوط حقه منه الا ترى انه لو اجاز قبضه بطل حقه ولم يكن له استرجاعه لان المبيع ليس له الا قبض واحد فمتى وجد سقط حق البائع ولم يكن له ان يرده الى يده وكذلك اذا اودعه اياه فلذلك لم يكن العدل وكيلا للمشترى لانه لو صار وكيلا له لصار قابضا له قبض بيع ولم يكن المشترى ممنوعا منه فكان لا معنى لقبض العدل بل يكون المشترى كانه قبضه والبائع لم يرض بذلك فلم يجز اثباته ولم يصح ان يكون العدل وكيلا للمشترى ومن جهة اخرى انه لو قبضه للمشترى لتم البيع فيه وفى تمام البيع سقوط حق البائع فيه فلا معنى لبقائه فى يدى العدل بل يجب أن يأخذه المشترى والبائع لم يرض بذلك وليس كذلك الرهن لان كون العدل وكيلا للمرتهن لا يوجب ابطال حق الراهن الا ترى ان حق الراهن باق بعد قبض المرتهن فكذلك بعد قبض العدل فلا فرق بين قبض العدل وقبض المرتهن وفارق العدل فى الشرى لامتناع كونه وكيلا للمشترى اذ كان يصير فى معنى قبض المشترى فى خروجه من ضمان البائع ودخوله فى ضمانه وفى معنى تمام البيع فيه وسقوط

حق البائع منه والبائع لم يرض بذلك ولا يجوز ان يكون (١) عدلا للبائع من قبل ان حق الحبس موجب له بالعقد فلا يسقط ذلك او يرضى بتسليمه الى المشترى او يقبض الثمن والله اعلم

(باب ضمان الرهن)

قال الله تعالى (فرهان مقبوضة فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن امانته) فعطف بذكر الامانة على الرهن فذلك يدل على أن الرهن ليس بامانة واذا لم يكن امانة كان مضمونا اذ لو كان الرهن امانة لما عطف عليه الامانة لان الشيء لا يعطف على نفسه وانما يعطف على غيره . واختلف الفقهاء فى حكم الرهن فقال أبو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وابن أبى ليلى والحسن بن صالح الرهن مضمون باقل من قيمته ومن الدين وقال الثقفى عن عثمان البتى ما كان من رهن ذهبا أو فضة او ثيابا فهو مضمون يترادان الفضل وان كان عقارا أو حيوانا فهلك فهو من مال الراهن والمرتهن على حقه الا أن يكون الراهن اشترط الضمان فهو على شرطه وقال ابن وهب عن مالك ان علم هلاكه فهو من مال الراهن ولا ينقص من حق المرتهن شيء وان لم يعلم هلاكه فهو من مال المرتهن وهو ضامن لقيمته يقال له صفه فاذا وصفه حلف على صفته وتسمية ماله فيه ثم يقومه أهل البصر بذلك فان كان فيه فضل عما سمى فيه اخذه الراهن وان كان اقل مما سمى الراهن حلف على ما سمى وبطل عنه الفضل وان أبى الراهن ان يحلف اعطى المرتهن ما فضل بعد قيمة الرهن وروى عنه ابن القاسم مثل ذلك وقال فيه اذا شرط ان المرتهن مصدق فى ضياعه وان لا ضمان عليه فيه فشرطه باطل وهو ضامن وقال الاوزاعى اذا مات العبد الرهن فدينه باق لان الرهن لا يغلق ومعنى قوله لا يغلق الرهن انه لا يكون بما فيه اذا علم ولكن يترادان الفضل اذا لم يعلم هلاكه وقال الاوزاعى فى قوله له غنمه وعليه غرمه قال فاما غنمه فان كان فيه فضل رد اليه وأما غرمه فان كان فيه نقصان وفاه اياه وقال الليث الرهن مما فيه اذا هلك ولم تقم بينة على ما فيه اذا اختلفا فى ثمنه فان قامت البينة على ما فيه ترادا الفضل وقال الشافعى هو امانة لا ضمان عليه فيه بحال اذا هلك سواء كان هلاكه ظاهرا أو خفيا * قال أبو بكر قد اتفق السلف عن الصحابة والتابعين على ضمان الرهن لا نعلم بينهم خلافا فيه الا انهم اختلفوا فى كيفية

(١) (قوله عدلا) اى مثلا وليس المراد العدل بالمعنى الاول (لمصححه)

ضمانه

ضمانه واختلفت الرواية عن علي رضي الله عنه فيه فروى اسرائيل عن عبد الاعلى عن محمد بن علي عن علي قال اذا كان أكثر مما رهن به فهلك فهو بما فيه لانه أمين في الفضل واذا كان باقل مما رهنه به فهلك رد الراهن الفضل وروى عطاء عن عبيد بن عمير عن عمر مثله وهو قول ابراهيم النخعي وروى الشعبي عن الحرث عن علي في الرهن اذا هلك قال يترادان الفضل وروى قتادة عن خلاس بن عمرو عن علي قال اذا كان فيه فضل فاصابته جائحة فهو بما فيه وان لم تصبه جائحة واتهم فانه يرد الفضل فروى عن علي هذه الروايات الثلاث وفي جميعها ضمانه الا انهم اختلفوا عنه في كيفية الضمان على ما وصفنا وروى عن ابن عمر انه يترادان الفضل وقال شريح والحسن وطاوس والشعبي وابن شبرمة ان الرهن بما فيه وقال شريح وان كان خاتما من حديد بمائة درهم فلما اتفق السلف على ضمانه وكان اختلافهم انما هو في كيفية الضمان كان قول القائل انه امانة غير مضمون خارجا عن قول الجميع وفي الخروج عن اختلافهم مخالفة لاجماعهم وذلك انهم لما اتفقوا على ضمانه فذلك اتفاق منهم على بطلان قول القائل بنفي ضمانه ولا فرق بين اختلافهم في كيفية ضمانه وبين اتفاقهم على وجه واحد فيه بعد ان يكون قد حصل من اتفاقهم انه مضمون فهذا اتفاق قاض بفساد قول من جعله امانة وقد تقدم ذكر دلالة الآية على ضمانه * ومما يدل عليه من جهة السنة حديث عبد الله بن المبارك عن مصعب بن ثابت قال سمعت عطاء يحدث ان رجلا رهن فرسا فنفق في يده فقال رسول الله ﷺ للمرتهن ذهب حقك وفي لفظ آخر لا شيء لك فقوله للمرتهن ذهب حقك اخبار بسقوط دينه لان حق المرتهن هو دينه * وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا الحسن بن علي الغنوي وعبد الوارث بن ابراهيم قالا حدثنا اسماعيل ابن ابي امية الزارع قال حدثنا حماد بن سلمة عن قتادة عن انس ان رسول الله ﷺ قال الرهن بما فيه * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا الحسين بن اسحاق قال حدثنا المسيب بن واضح قال حدثنا ابن المبارك عن مصعب بن ثابت قال حدثنا علقمة بن مرثد عن محارب بن دثار قال قضى رسول الله ﷺ ان الرهن بما فيه والمفهوم من ذلك ضمانه بما فيه من الدين الا ترى الى قول شريح الرهن بما فيه ولو خاتما من حديد وكذلك قول محارب بن دثار انما روى عن النبي ﷺ في خاتم رهن بدين فهلك انه بما فيه وظاهر ذلك يوجب ان يكون بما فيه قل الدين او كثر الا انه قد قامت الدلالة على ان مراده اذا كان الدين مثل الرهن او اقل وانه اذا كان الدين اكثر رد الفضل ويدل على انه مضمون اتفاق الجميع على ان المرتهن احق به بعد الموت من

سائر الغرماء حتى يباع فيستوفى دينه منه فدل ذلك على انه مقبوض للاستيفاء فقد وجب ان يكون مضموناً ضمان الاستيفاء لان كل شيء مقبوض على وجه فانما يكون هلاكه على الوجه الذي هو مقبوض به كالمغصوب متى هلك هلك على ضمان الغصب وكذلك المقبوض على بيع فاسد او جائز انما يهلك على الوجه الذي حصل قبضه عليه فلما كان الرهن مقبوضاً للاستيفاء بالدلالة التي ذكرنا وجب ان يكون هلاكه على ذلك الوجه فيكون مستوفياً بهلاكه لدينه على الوجه الذي يصح عليه الاستيفاء فاذا كان الرهن اقل قيمة فغير جائز ان يجعل استيفاء العدة بما هو أقل منها واذا كان اكثر منه لم يجز ان يستوفى منه اكثر من مقدار دينه فيكون اميناً في الفضل * ويدل على ضمانه اتفاق الجميع على بطلان الرهن بالاعيان نحو الودائع والمضاربة والشركة لا يصح الرهن بها لانه لو هلك لم يكن مستوفياً للعين وصح بالديون المضمونة وفي هذا دليل على ان الرهن مضمون بالدين فيكون المرتهن مستوفياً له بهلاكه * ويدل عليه انا لم نجد في الوصول حبس الملك الغير لحق لا يتعلق به ضمان الا ترى ان المبيع مضمون على البائع حتى يسلمه الى المشتري لما كان محبوساً بالثمن وكذلك الشيء المستأجر يكون محبوساً في يد مستأجره مضموناً بالمنافع استعمله أو لم يستعمله ويلزمه بحبسه ضمان الاجرة التي هي بدل المنافع فثبت ان حبس ملك الغير لا يخلو من تعلق ضمان * واحتج الشافعي لكونه امانة بحديث ابن ابي ذؤيب عن الزهري عن سعيد بن المسيب ان رسول الله ﷺ قال لا يغلق الرهن من صاحبه الذي رهنه له غنمه وعليه غرمه قال الشافعي ووصله ابن المسيب عن ابي هريرة عن النبي ﷺ * قال ابو بكر انما يوصله يحيى بن ابي انيسة وقوله له غنمه وعليه غرمه من كلام سعيد بن المسيب كما روى مالك ويونس وابن ابي ذؤيب عن ابن شهاب عن ابن المسيب ان رسول الله ﷺ قال لا يغلق الرهن قال يونس بن زيد قال ابن شهاب وكان ابن المسيب يقول الرهن لمن رهنه له غنمه وعليه غرمه فاخبر ابن شهاب ان هذا قول ابن المسيب لا عن النبي ﷺ ولو كان ابن المسيب قد روى ذلك عن النبي ﷺ لما قال وكان ابن المسيب يقول ذلك بل كان يغرمه الى النبي ﷺ فاحتج الشافعي بقوله له غنمه وعليه غرمه بانه قد اوجب لصاحب الرهن زيادته وجعل عليه نقصانه والدين بحاله * قال ابو بكر فاما قوله لا يغلق الرهن فان ابراهيم النخعي وطاوساً ذكرا جميعاً انهم كانوا يرهنون ويقولون ان جئتك بالمال الى وقت كذا والا فهو لك فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يغلق الرهن وتأوله على ذلك ايضاً مالك وسفيان وقال ابو عبيد

لا يجوز

لا يجوز فى كلام العرب ان يقال للرهن اذا ضاع قد غلق الرهن انما يقال غلق اذا استحقه المرتهن فذهب به وهذا كان من فعل اهل الجاهلية فابطله النبى صلى الله عليه وسلم بقوله لا يغلق الرهن وقال بعض اهل اللغة انهم يقولون غلق الرهن اذا ذهب بغير شيء قال زهير

وفارقتك برهن لا فكاك له * يوم الوداع فامسى رهنها غلقا

يعنى ذهبت بقلبه بغير شيء ومنه قول الاعشى

فهل يمنعنى ارتياد البلا * د من حذر الموت ان يأتين

على رقيب له حافظ * فقل فى امرىء غلق مرتهن

فقال فى البيت الثانى فقل فى امرىء غلق مرتهن يعنى انه يموت فيذهب بغير شيء كأن لم يكن فهذا يدل على أن قوله لا يغلق الرهن ينصرف على وجهين احدهما ان كان قائما بعينه لم يستحقه المرتهن بالدين عند مضى الاجل والثانى عند الهلاك لا يذهب بغير شيء واما قوله له غنمه وعليه غرمه فقد بينا انه من قول سعيد بن المسيب ادرجه فى الحديث بعض الرواة وفصله بعضهم وبين انه من قوله وليس عن النبى ﷺ وأما تاول له الشافعى من ان له زيادته وعليه نقصانه فانه تاويل خارج عن أقاويل الفقهاء خطأ فى اللغة وذلك لان الغرم فى أصل اللغة هو اللزوم قال الله تعالى (ان عذابها كان غراما) يعنى ثابتا لازما والغريم الذى قد لزمه الدين ويسمى به أيضا الذى له الدين لان له اللزوم والمطالبة وقد كان النبى ﷺ يستعيذ بالله من المأثم والمغرم فقيل له فى ذلك فقال ان الرجل اذا غرم حدث فكذب ووعد فاخلف فجعل الغرم هو لزوم المطالبة له من قبل الآدمى وفى حديث قبيصة بن المخارق ان النبى ﷺ قال ان المسئلة لا تحل الا من ثلاث فقر مدقع أو غرم مفظع أو دم موجع وقال تعالى (انما الصدقات للفقراء) الى قوله (والغارمين) وهم المدينون وقال تعالى (انا لمغرمون) يعنى ملزمون مطالبون بديوننا فهذا أصل الغرم فى اصل اللغة حدثنا أبو عمر غلام ثعلب عن ثعلب عن ابن الاعرابى فى معنى الغرم قال أبو عمر اخطأ من قال ان هلاك المال ونقصانه يسمى غرما لان الفقير الذى ذهب ماله لا يسمى غريما وانما الغريم من توجهت عليه المطالبة للآدمى بدين واذا كان كذلك فتاويل من تاوله وعليه غرمه انه نقصانه خطأ وسعيد بن المسيب هو راوى الحديث وقد بينا انه هو القائل له غنمه وعليه غرمه ولم يتأوله على ما قاله الشافعى لان من مذهبه ضمان الرهن وذكر عبد الرحمن ابن أبى الزناد فى كتاب السبعة عن أبيه عن سعيد بن المسيب وعروة والقاسم بن محمد

وأبي بكر بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد وعبيد الله بن عبيد الله وغيرهم انهم قالوا الرهن بما فيه اذا هلك وعميت قيمته ويرفع ذلك منهم الثقة الى النبي ﷺ وقد ثبت ان من مذهب سعيد بن المسيب ضمان الرهن فكيف يجوز أن يتاول متاول قوله وعليه غرمه على نفي الضمان فان كان ذلك رواية عن النبي ﷺ فالواجب على مذهب الشافعي أن يقضي بتاويل الراوي على مراد النبي ﷺ لانه زعم أن الراوي للحديث اعلم بتاويله فجعل قول عمرو بن دينار في الشاهد واليمين انه في الاموال حجة في ان لا يقضى في غير الاموال وقضى بقول ابن جريج في حديث القلتين انه بقلال هجر على مراد النبي ﷺ وجعل مذهب ابن عمر في خيار المتبايعين مالم يفترقا انه على التفرق بالابدان قاضيا على مراد النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك فلزمه على هذا ان يجعل قول سعيد بن المسيب قاضيا على مراد النبي صلى الله عليه وسلم ان كان قوله وعليه غرمه ثابتا عنه وانما معنى قوله له غنمه ان للراهن زيادته وعليه غرمه يعني دينه الذي به الرهن وهو تفسير قوله صلى الله عليه وسلم لا يغلق الرهن لانهم كانوا يوجبون استحقاق ملك الرهن للمرتهن بمضي الاجل قبل انقضاء الدين فقال صلى الله عليه وسلم لا يغلق الرهن أي لا يستحقه المرتهن بمضي الاجل ثم فسره فقال لصاحبه يعني للراهن غنمه يعني زيادته فبين أن المرتهن لا يستحق غير عين الرهن لا نماءه وزيادته وان دينه باق عليه كما كان وهو معنى قوله وعليه غرمه كقوله وعليه دينه فاذا ليس في الخبر دلالة على كون الرهن غير مضمون بل هو دال على انه مضمون على ما بينا * قال أبو بكر وقوله صلى الله عليه وسلم لا يغلق الرهن اذا أراد به حال بقائه عند الفكاك وابطال النبي صلى الله عليه وسلم شرط استحقاق ملكه بمضي الاجل قد حوى معاني منها ان الرهن لا تفسده الشروط الفاسدة بل يبطل الشرط ويجوز هو لابطال النبي صلى الله عليه وسلم شرطهم واجازته الرهن ومنها ان الرهن لما كان شرط صحته القبض كالهبة والصدقة ثم لم تفسده الشروط وجب أن يكون كذلك حكم ما لا يصح الا بالقبض من الهبات والصدقات في ان الشروط لا تفسدها لاجتماعها في كون القبض شرطا لصحتها وقد دل هذا الخبر أيضا على ان عقود التمليكات لا تعلق على الاخطار لان شرطهم لملك الرهن بمضي المدة كان تمليكا معلقا على خطر وعلى مجيء وقت مستقبل فابطل النبي صلى الله عليه وسلم شرط التمليك على هذا الوجه فصار ذلك أصلا في سائر عقود التمليكات والبراءة في امتناع تعلقها على الاخطار ولذلك قال أصحابنا فيمن قال اذا جاء غد فقد وهبت لك العبد أو قال قد بعتكه انه

باطل

باطل لا يقع به الملك وكذلك اذا قال اذا جاء غد فقد ابرأتك مما لى عليك من الدين كان ذلك
باطلا وفارق ذلك عندهم العتاق والطلاق فى جواز تعلقهما على الاخطار لان لهما أصلا
آخر وهو ان الله تعالى قد أجاز الكتابة بقوله (وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا) وهو
أن يقول كاتبتك على الف درهم فان اديت فانت حر وان عجزت فانت رقيق وذلك عتق
معلق على خطر وعلى مجىء حال مستقبلة وقال فى شان الطلاق (فطلقوهن لعدتهن) ولم
يفرق بين ايقاعه فى الحال وبين اضافته الى وقت السنة ولما كان ايجاب هذا العقد
اعنى العتق على مال والخلع بمال مشروط للزوج يمنع الرجوع فيما أوجبه قبل قبول
العبد والمرأة صار ذلك عتقا معلقا على شرط بمنزلة شروط الايمان التى لا سبيل الى
الرجوع فيها وفى ذلك دليل على جواز تعلقهما على شروط وأوقات مستقبلة والمعنى
فى هذين انهما لا يلحقهما الفسخ بعد وقوعهما وسائر العقود التى ذكرناها من عقود
التمليكات يلحقها الفسخ بعد وقوعها فلذلك لم يصح تعلقها على الاخطار ونظير دلالة
قوله صلى الله عليه وسلم لا يغلق الرهن على ماذكرنا ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم
انه نهى عن بيع المنابذة والملامسة وعن بيع الحصاة وهذه بياعات كان أهل الجاهلية
يتعاملون بها فكان أحدهم اذا لمس السلعة أو القى الثوب الى صاحبه أو وضع عليه حصاة
وجب البيع فكان وقوع الملك متعلقا بغير الايجاب والقبول بل بفعل آخر
يفعله أحدهما فابطله النبى صلى الله عليه وسلم فدل ذلك على ان عقود التمليكات لا تتعلق
على الاخطار وانما جعل أصحابنا الرهن مضمونا باقل من قيمته ومن الدين من قبل
انه لما كان مقبوضا للاستيفاء وجب اعتبار ما يصح الاستيفاء به وغير جائز أن يستوفى
من عدة أقل منها ولا أكثر فوجب أن يكون امينا فى الفضل وضامنا لما نقص الرهن
عن الدين ومن جعله بما فيه قل أو كثر شبهه بالمبيع اذا هلك فى يد البائع انه يهلك
بالثمن قل أو كثر والمعنى الجامع بينهما ان كل واحد محبوس بالدين وليس هذا
كذلك عندنا لان المبيع انما كان مضمونا بالثمن قل أو كثر لان البيع ينتقض بهلاكه
فسقط الثمن اذ غير جائز بقاء الثمن مع انتقاض البيع واما الرهن فانه يتم بهلاكه ولا
ينتقض وانما يكون مستوفيا للدين به فوجب اعتبار ضمانه بما وصفنا * فان قيل اذا
جاز ان يكون الفضل عن الدين امانة فما انكرت ان يكون جميعه امانة وان لا يكون حبسه
بالدين للاستيفاء موجبا لضمانه لوجودنا هذا المعنى فى الزيادة مع عدم الضمان فيها
وكذلك ولد المرهونة المولود بعد الرهن يكون محبوسا فى يد المرتهن مع الام ولو هلك

هلك بغير شيء فيه ولم يكن كونه محبوسا في يد المرتهن علة لكونه مضمونا * قيل له ان الزيادة على الدين من مقدار قيمة الرهن وولد المرهونة كلاهما تابع للاصل غير جائز افرادهما دون الاصل اذا ادخلا في العقد على وجه التبع واذا كان كذلك لم يجز افرادهما بحكم الضمان لامتناع افرادهما بالعقد المتقدم قبل حدوث الولادة وليس حكم مايدخل في العقد على وجه التبع حكم ما يفرد به الا ترى ان ولد ام الولد يدخل في حكم الام ويثبت له حق الاستيلاد على وجه التبع ولا يصح انفراده في الاصل بهذا الحق لا على وجه التبع وكذلك ولد المكاتبة يدخل في الكتابة وهو حمل مع استحالة افراده بالعقد في تلك الحال فكذلك ماذكرت من زيادة الرهن وولد المرهونة لما دخلا في العقد على وجه التبع لم يلزم على ذلك ان يجعل حكمهما حكم الاصل ولا ان يلحقهما بمنزلة ما ابتدىء العقد عليهما ويدل على ذلك ان رجلا لو اهدى بدنة فزادت في بدنها أو ولدت ان عليه ان يهديها بزيادتها وولدها ولو ذهبت الزيادة وهلك الولد لم يلزمه بالهلاك شيء غير ما كان عليه وكذلك لو كان عليه بدنة وسط فاهدى بدنة خيارا مرتفعة ان هذه الزيادة حكمها ثابت ما بقي الاصل فان هلك قبل ان ينحر بطل حكم الزيادة وعاد الى ما كان عليه في ذمته وكذلك لو كان بدل الزيادة ولدا ولدته كان في هذه المنزلة فكذلك ولد المرهونة وزيادتها على قيمة الرهن هذا حكمهما في بقاء حكمهما ماداما قائمين وسقوط حكمهما اذا هلكا والله أعلم

(ذكر اختلاف الفقهاء في الانتفاع بالرهن)

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد والحسن بن زياد وزفر لا يجوز للمرتهن الانتفاع بشيء من الرهن ولا للراهن ايضا وقالوا اذا آجر المرتهن الرهن باذن الراهن أو آجره الراهن باذن المرتهن فقد خرج من الرهن ولا يعود وقال ابن أبي ليلى اذا آجره المرتهن باذن الراهن فهو رهن على حاله والغلة للمرتهن قضاء من حقه وقال ابن القسم عن مالك اذا خلى المرتهن بين الرهن والراهن يكريه أو يسكنه أو يعيره لم يكن رهنا واذا آجره المرتهن باذن الراهن لم يخرج من الرهن وكذلك اذا اعاره المرتهن باذن الراهن فهو رهن على حاله فاذا آجره المرتهن باذن الراهن فالاجر لرب الارض ولا يكون الكرى رهنا بحقه الا ان يشترط المرتهن فان اشتراطه في البيع ان يرتهن ويأخذ حقه من الكرى فان مالكا كره ذلك وان لم يشترط ذلك في البيع وتبرع به الراهن بعد البيع فلا باس به وان

كان البيع وقع بهذا الشرط الى اجل معلوم أو شرط فيه البائع بيعه الرهن ليأخذها من حقه فان ذلك جائز عند مالك فى الدور والارض وكرهه فى الحيوان وذكر المعافى عن الثورى انه كره ان ينتفع من الرهن بشيء ولا يقرأ فى المصحف المرهون وقال الاوزاعى غلة الرهن لصاحبه ينفق عليه منها والفضل له فان لم تكن له غلة وكان يستخدمه فطعامه بخدمته فان لم يكن يستخدمه فنفقته على صاحبه وقال الحسن بن صالح لا يستعمل الرهن ولا ينتفع به الا ان يكون دارا يخاف خرابها فيسكنها المرتهن لا يريد الانتفاع بها وانما يريد اصلاحها وقال ابن أبى ليلى اذا لبس المرتهن الخاتم للتجمل ضمن وان لبسه ليحوزه فلا شيء عليه وقال الليث بن سعد لا باس بان يستعمل العبد الرهن بطعامه اذا كانت النفقة بقدر العمل فان كان العمل اكثر اخذ فضل ذلك من المرتهن وقال المزنى عن الشافعى فيما روى عن النبى ﷺ الرهن محلوب ومركوب أى من رهن ذات ظهر ودر لم يمنع الرهن من ظهرها ودرها وللراهن ان يستخدم العبد ويركب الدابة ويحلب الدر ويجز الصوف ويأوى بالليل الى المرتهن أو الموضوع على يده * قال أبو بكر لما قال الله تعالى (فرهان مقبوضة) فجعل القبض من صفات الرهن أوجب ذلك ان يكون استحقاق القبض موجبا لابطال الرهن فاذا آجره احدهما باذن صاحبه خرج من الرهن لان المستاجر قد استحق القبض الذى به يصح الرهن وليس ذلك كالعارية عندنا لان العارية لا توجب استحقاق القبض اذ للمعير ان يرد العارية الى يده متى شاء واحتج من اجاز اجازته والانتفاع به بما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا هناد عن ابن المبارك عن زكريا عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال لبن الدر يحلب بنفقته اذا كان مرهونا والظهر يركب بنفقته اذا كان مرهونا وعلى الذى يركب ويحلب النفقة فذكر فى هذا الحديث ان وجوب النفقة لركوب ظهره وشرب لبنه ومعلوم ان الراهن انما يلزمه نفقته لملكه لا لركوبه ولبنه لانه لو لم يكن مما يركب أو يحلب لزمته النفقة فهذا يدل على ان المراد به ان اللبن والظهر للمرتهن بالنفقة التى ينفقها وقد بين ذلك هشيم فى حديثه فانه رواه عن زكريا ابن أبى زائدة عن الشعبى عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال اذا كانت الدابة مرهونة فعلى المرتهن علفها ولبن الدر يشرب وعلى الذى يشرب نفقتها ويركب فبين فى هذا الخبر ان المرتهن هو الذى تلزمه النفقة ويكون له ظهره ولبنه وقال الشافعى ان نفقته على الراهن دون المرتهن فهذا الحديث حجة عليه لا له وقد روى الحسن بن صالح عن اسماعيل بن أبى

خالدعن الشعبي قال لاينتفع من الرهن بشيء فقد ترك الشعبي ذلك وهو رواية عن أبي هريرة فهذا يدل على احد معنيين اما ان يكون الحديث غير ثابت في الاصل واما ان يكون ثابتا وهو منسوخ عنده وهو كذلك عندنا لان مثله كان جائزا قبل تحريم الربا فلما حرم الربا وردت الاشياء الى مقاديرها صار ذلك منسوخا الاترى انه جعل النفقة بدلا من اللبن قل أوكثر وهو نظير ماروى في المصراة انه يردها ويرد معها صاعا من تمر ولم يعتبر مقدار اللبن الذى اخذه وذلك ايضا عندنا منسوخ بتحريم الربا ويدل على بطلان قول القائلين بايجاب الركوب واللبن للراهن ان الله تعالى جعل من صفات الرهن القبض كما جعل من صفات الشهادة العدالة بقوله (اثنان ذوا عدل منكم) وقوله (ممن ترضون من الشهداء) ومعلوم ان زوال هذه الصفة عن الشهادة يمنع جواز الشهادة فكذلك لما جعل من صفات الرهن ان يكون مقبوضا بقوله (فرهان مقبوضة) وجب ابطال الرهن لعدم هذه الصفة وهو استحقاق القبض فلو كان الراهن مستحقا للقبض الذى به يصح الرهن لمنع ذلك من صحته بديا لمقارنة مايبطله ولو صح بديا لوجب ان يبطل باستحقاق قبضه ووجوب رده الى يده وايضا لما اتفق الجميع على ان الراهن ممنوع من وطء الامة المرهونة والوطء من منافعها وجب ان يكون ذلك حكم سائر المنافع في بطلان حق الراهن فيها ومن جهة أخرى ان الراهن انما لم يستحق الوطء لان المرتهن يستحق ثبوت يده عليها كذلك الاستخدام واختلف الفقهاء فيمن شرط ملك الرهن للمرتهن عند حلول الاجل فقال ابو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن ابن زياد اذا رهنه رهنا وقال ان جئتك بالمال الى شهر والا فهو بيع فالرهن جائز والشرط باطل وقال مالك الرهن فاسد وينقض فان لم ينقض حتى حل الاجل فانه لايكون للمرتهن بذلك الشرط وللمرتهن ان يحبسه بحقه وهو أحق به من سائر الغرماء فان تغير في يده لم يرد ولزمته القيمة في ذلك يوم حل الاجل وهذا في السلع والحيوان واما في الدور والارضين فانه يردها الى الراهن وان تطاول الا ان تنهدم الدار أو يبنى فيها أو يغرس في الارض فهذا فوت ويغرم القيمة مثل البيع الفاسد وقال المعافى عن الثورى في الرجل يرهن صاحبه المتاع ويقول ان لم آتك فهو لك قال لايغلق ذلك الرهن وقال الحسن بن صالح ليس قوله هذا بشيء وقال الربيع عن الشافعي لو رهنه وشرط له ان لم يأته بالحق الى كذا فالرهن له بيع فالرهن فاسد والرهن لصاحبه الذى رهنه * قال أبو بكر اتفقوا انه لايملكه بمضى الاجل واختلفوا في جواز الرهن وفساده وقد بينا فيما سلف ان قوله

لايغلق

لا يغلق الرهن انه لا يملك بالدين بمضي الاجل للشرط الذي شرطاه فانما نفى النبي صلى الله عليه وسلم غلقه بذلك ولم ينف صحة الرهن الذي شرطاه فدل ذلك على جواز الرهن و بطلان الشرط وهو ايضا قياس العمرى التي ابطل النبي صلى الله عليه وسلم فيها الشرط واجاز الهبة والمعنى الجامع بينهما ان كل واحد منهما لا يصح بالعقد دون القبض واختلفوا أيضا في مقدار الدين اذا اختلف فيه الراهن والمرتهن فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد اذا هلك الراهن واختلف الراهن والمرتهن في مقدار الدين فالقول قول الراهن في الدين مع يمينه وهو قول الحسن بن صالح والشافعي وابراهيم النخعي وعثمان البتي وقال طاوس يصدق المرتهن الى ثمن الرهن ويستحلف وكذلك قول الحسن وقتادة والحكم وقال اياس بن معاوية قولا بين هذين القولين قال ان كان للراهن بينة بدفعه الرهن فالقول قول الراهن وان لم تكن له بينة فالقول قول المرتهن لانه لو شاء جحده الرهن ومتى اقر بشيء وليست عليه بينة فالقول قوله وقال ابن وهب عن مالك اذا اختلفا في الدين والرهن قائم فان كان الرهن قدر حق المرتهن أخذه المرتهن وكان اولى به ويحلفه الا ان يشاء رب الرهن ان يعطيه حقه عليه ويأخذ رهنه وقال ابن القاسم عن مالك القول قول المرتهن فيما بينه وبين قيمة الرهن لا يصدق على أكثر من ذلك قال أبو بكر قال الله تعالى (وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيأ) فيه الدلالة على ان القول قول الذي عليه الدين لانه وعظه في البخس وهو النقصان فيدل على ان القول قوله وايضا قول النبي صلى الله عليه وسلم البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه والمرتهن هو المدعى والراهن هو المدعى عليه فالقول قوله بقضية قوله ﷺ وايضا لو لم يكن رهن لكان القول قول الذي عليه الدين في مقداره بالاتفاق كذلك اذا كان به رهن لان الرهن لا يخرجه من أن يكون مدعى عليه * قال أبو بكر وزعم بعض من يحتج لمالك ان قوله أشبه بظاهر القرآن لانه قال (فرهان مقبوضة) فاقام الرهن مقام الشهادة ولم يأمن الذي عليه الحق حين أخذ منه وثيقة كما لم يأتمنه على مبلغه اذا اشهد عليه الشهود لان الشهود والكتاب تنبيء عن مبلغ الحق فلم يصدق الراهن وقام الرهن مقام الشهود الى ان يبلغ قيمته فاذا جاوز قيمته فلا وثيقة فيه والمرتهن مدع فيه والراهن مدعى عليه * قال أبو بكر وهذا من عجيب الحجاج وذلك انه زعم انه لما لم يأتمنه حتى أخذ الرهن قام الرهن مقام الشهادة وزعم مع ذلك ان ذلك موافق لظاهر القرآن وقد جعل الله تعالى

القول قول الذي عليه الحق حين قال (وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيأ) فجعل القول قوله في الحال التي أمر فيها بالاشهاد والكتاب ولم يجعل عدم ائتمان الطالب للمطلوب مانعا من أن يكون القول قول المطلوب فكيف يكون ترك ائتمانه اياه بالتوثق منه بالرهن مانعا من قبول قول المطلوب وموجبا لتصديق الطالب على ما يدعيه والذي ذكره مخالف لظاهر القرآن والعلة التي نصبها لتصديق المرتهن في ترك ائتمانه منتقضة بنص الكتاب ثم دعواه موافقته لظاهر القرآن اعجب الاشياء وذلك لان القرآن قد قضى ببطلان قوله حين جعل القول قول المطلوب في الحال التي لم يؤتمن فيها حتى استوثق منه الكتاب والاشهاد وهو فانما زعم انه لم يأتمنه حين اخذ الرهن وجب ان يكون القول قول الطالب ثم زعم ان قوله موافق لظاهر القرآن وبنى عليه انه لم يأتمنه وان الرهن توثق كما ان الشهادة توثق فقام الرهن مقام الشهادة وليس ماذكره من المعنى من ظاهر القرآن في شيء وانما كناقد دللنا على انه مخالف له وانما هو قياس ورد لمسئلة الرهن الى مسئلة الشهادة بعلة انه لم يؤتمن في الحالين على الدين الذي عليه وهو قياس باطل من وجوه احدها ان ظاهر القرآن يرده وهو ماقدمناه والثاني انه منتقض باتفاق الجميع على ان من له على رجل دين فاخذ منه كفيلا ثم اختلفوا في مقداره كان القول قول المطلوب فيما يلزمه ولم يكن عدم الائتمان باخذه الكفيل موجبا لتصديق الطالب مع وجود علته فيه فانتقضت علته بالكفالة والثالث ان المعنى الذي من أجله لم يصدق الطالب اذا قامت البينة ان شهادة الشهود مقبولة محكوم بتصديقهم فيها وهم قد شهدوا على اقراره باكثر مماذكره وبما ادعاه المدعي فصار كاقراره عند القاضي بالزيادة ولادلالة في قيمة الرهن على ان الدين بمقداره لانه لاخلاف انه جائز ان يرهن بالقليل الكثير وبالكثير القليل ولا تنبيء قيمة الرهن عن مقدار الدين ولادلالة فيه عليه فكيف يكون الرهن بمنزلة الشهادة ويدل على فساد قياسه هذا أنهما لو اتفقا على أن الدين أقل من قيمة الرهن لم يوجب ذلك بطلان الرهن ولو أقر الطالب أن دينه أقل مما شهد به شهوده بطلت شهادة شهوده فهذه الوجوه كلها توجب بطلان ماذكره هذا المحتج * وقوله تعالى (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه) قال أبو بكر قوله تعالى (ولا تكتموا الشهادة) كلام مكتف بنفسه وان كان معطوفا على ماتقدم ذكره من الامر بالاشهاد عند التبايع بقوله (واشهدوا اذا تبايعتم) فهو عموم في سائر الشهادات التي يلزم الشاهد اقامتها

واداؤها وهو نظير قوله تعالى (وأقيموا الشهادة لله) وقوله (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم) فنهى الله تعالى الشاهد بهذه الآيات عن كتمان الشهادة التي تركها يؤدي الى تضييع الحقوق وهو على ما بينا من اثبات الشهادة في كتب الوثائق وأدائها بعد اثباتها فرض على الكفاية فاذا لم يكن من يشهد على الحق غير هذين الشاهدين فقد تعين عليهما فرض أدائها ويلحقهما أن تخلفا عنها الوعيد المذكور في الآية وقد كان نهيه عن الكتمان مفيد الوجوب أدائها ولكنه تعالى أكد الفرض فيها بقوله (ومن يكتمها فانه آثم قلبه) وانما أضاف الاثم الى القلب وان كان في الحقيقة الكاتم هو الآثم لان المأثم فيه انما يتعلق بعقد القلب ولان كتمان الشهادة انما هو عقد النية لترك أدائها باللسان فعقد النية من افعال القلب لا نصيب للجوارح فيه وقد انتظم الكاتم للشهادة المأثم من وجهين أحدهما عزمه على أن لا يؤديها والثاني ترك أدائها باللسان وقوله (آثم قلبه) مجاز لا حقيقة وهو آكد في هذا الموضع من الحقيقة لو قال ومن يكتمها فانه آثم وابلغ منه وادل على الوعيد وهو من بديع البيان ولطيف الاعراب عن المعاني تعالى الله الحكيم قال ابو بكر وآية الدين بما فيها من ذكر الاحتياط بالكتاب والشهود المرضيين والرهن تنبيه على موضع صلاح الدين والدنيا معه فاما في الدنيا فصلاح ذات البين ونفي التنازع والاختلاف وفي التنازع والاختلاف فساد ذات البين وذهاب الدين والدنيا قال الله عز وجل (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) وذلك ان المطلوب اذا علم ان عليه دينا وشهودا وكتابا ورهنا بما عليه وثيقة في يد الطالب قل الخلاف علما منه ان خلافه وبخسه لحق المطلوب لا ينفعه بل يظهر كذبه بشهادة الشهود عليه وفيه وثيقة واحتياط للطالب وفي ذلك صلاح لهما جميعا في دينهما ودنياهما لان في تركه بخس حق الطالب صلاح دينه وفي جحوده وبخسه ذهاب دينه اذا علم وجوبه وكذلك الطالب اذا كانت له بينة وشهود اثبتوا ماله واذا لم تكن له بينة وجحد الطالب حمله ذلك على مقابلته بمثله والمبالغة في كيده حتى ربما لم يرض بمقدار حقه دون الاضرار به في اضعافه متى امكنه وذلك متعالم من احوال عامة الناس وهذا نظير ما حرمه الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم من البياعات المجهولة القدر والآجال المجهولة والامور التي كانت عليها الناس قبل مبعثه صلى الله عليه وسلم مما كان يؤدي الى الاختلاف وفساد ذات البين وايقاع العداوة والبغضاء ونحوه مما حرم الله تعالى من الميسر والقمار وشرب الخمر وما يسكر فيؤدي الى العداوة

والبغضاء والاختلاف والشحناء قال الله تعالى (انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون) فاخبر الله تعالى انه انما نهى عن هذه الامور لنفى الاختلاف والعداوة ولما فى ارتكابها من الصد عن ذكر الله وعن الصلاة فمن تادب بادب الله وانتهى الى اوامره وانزجر بزواجره حاز صلاح الدين والدنيا قال الله تعالى (ولو انهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم واشد تثبيتا واذا لآتيناهم من لدنا اجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما) وفى هذه الآيات التى امر الله فيها بالكتاب والاشهاد على الدين والعقود والاحتياط فيها تارة بالشهادة وتارة بالرهن دلالة على وجوب حفظ المال والنهى عن تضييعه وهو نظير قوله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياما) وقوله (والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما) وقوله (ولا تبذر تبذيرا) الآية فهذه الآى دلالة على وجوب حفظ المال والنهى عن تبذيره وتضييعه وقد روى نحو ذلك عن النبى صلى الله عليه وسلم حدثنا بعض من لا اتهم فى الرواية قال اخبرنا معاذ بن المثنى قال حدثنا مسدد قال حدثنا بشر بن الفضل قال حدثنا عبد الرحمن بن اسحاق عن سعيد المقبرى عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحب الله اضاعة المال ولا قيل ولا قال وحدثنا من لا اتهم قال اخبرنا محمد بن اسحاق قال حدثنا موسى بن عبد الرحمن المسروقى قال حدثنا حسن الجعفى عن محمد بن سوقة عن وراد قال كتب معاوية الى المغيرة بن شعبة اكتب الى بشىء سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس بينك وبينه أحد قال فاملى على وكتبت أنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله حرم ثلاثا ونهى عن ثلاث فاما الثلاث التى حرم فعقوق الامهات ووأد البنات(١) ولا وهات والثلاث التى نهى عنهن فقيل وقال والحاف السؤال واضاعة المال قوله تعالى (وان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله) قال ابو بكر روى انها منسوخة بقوله (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) حدثنا عبد الله بن محمد بن اسحاق المروزى قال حدثنا الحسن بن ابى الربيع الجرجانى قال حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة فى قوله (وان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله) قال نسخها قوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن بن ابى الربيع قال اخبرنا عبد الرزاق عن معمر قال سمعت الزهرى يقول فى قوله تعالى (وان تبدوا ما فى انفسكم او

(١) قوله (ولا) اى منع ما عليه اعطاؤه (وهات) اى طلب ما ليس له كما فى النهاية (لمصححه)

تخفوه

تخفوه) قال قرأها ابن عمر و بكي وقال انا لماخوذون بما نحدث به انفسنا فبكى حتى سمع نشيجه فقام رجل من عنده فأتى ابن عباس فذكر ذلك له فقال يرحم الله ابن عمر لقد وجد منها المسلمون نحو امما وجد حتى نزلت بعدها (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) وروى عن الشعبي عن ابى عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال نسختها الآية التى تليها (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وروى معاوية بن صالح عن على بن ابى طلحة عن ابن عباس (وان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله) انها لم تنسخ لكن الله اذا جمع الخلق يوم القيامة يقول انى اخبركم مما فى انفسكم مما لم تطلع عليه ملائكتى فاما المؤمنون فيخبرهم ويغفر لهم ما حدثوا به انفسهم وهو قوله (يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) * قوله تعالى (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) من الشك والنفاق وروى عن الربيع بن انس مثل ذلك وقال عمرو بن عبيد كان الحسن يقول هى محكمة لم تنسخ وروى عن مجاهد انها محكمة فى الشك واليقين * قال أبو بكر لا يجوز ان تكون منسوخة لمعنيين احدهما ان الاخبار لا يجوز فيها النسخ لان نسخ مخبرها يدل على البداء والله تعالى عالم بالعواقب غير جائز عليه البداء والثانى انه لا يجوز تكليف ما ليس فى وسعها لانه سفه وعبث والله تعالى يتعالى عن فعل العبث وانما قول من روى عنه انها منسوخة فانه غلط من الراوى فى اللفظ وانما اراد بيان معناها وازالة التوهم عن صرفه الى غير وجهه وقد روى مقسم عن ابن عباس انها نزلت فى كتمان الشهادة وروى عن عكرمة مثله وروى عن غيرها انها فى سائر الاشياء وهذا اولى لانه عموم مكتف بنفسه فهو عام فى الشهادة وغيرها ومن نظائر ذلك فى المؤاخذة بكسب القلب قوله تعالى (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) وقال تعالى (ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب اليم) وقال تعالى (فى قلوبهم مرض) أى شك * فان قيل روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله عفا لامتى عما حدثت به أنفسها ما لم يتكلموا به أو يعملوا به *قيل له هذا فيما يلزمه من الاحكام فلا يقع عتقه ولا طلاقه ولا بيعه ولا صدقته ولا هبته بالنية ما لم يتكلم به وما ذكر فى الآية فيما يؤاخذ به مما بين العبد وبين الله تعالى وقد روى الحسن بن عطية عن أبيه عن عطية عن ابن عباس فى قوله تعالى (وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) فقال سر عملك وعلانيته يحاسبك به الله وليس من عبد مؤمن يسر فى نفسه خيرا ليعمل به فان عمل به كتب له به عشر حسنات وان هو لم يقدر يعمل به كتب له به حسنة

من اجل انه مؤمن وان الله رضى بسر المؤمنين وعلانيتهم وان كان شرا حدث به نفسه اطلع الله عليه اخبر به يوم تبلى السرائر فان هو لم يعمل به لم يؤاخذه الله به حتى يعمل به فان هو عمل به تجاوز الله عنه كما قال (اولئك الذين نتقبل عنهم احسن ما عملوا ونتجاوز عن سيآتهم) وهذا على معنى قوله ان الله عفا لامتى عما حدثت به أنفسها ما لم يتكلموا به أو يعملوا به * قوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) فيه نص على ان الله تعالى لا يكلف احدا مالا يقدر عليه ولا يطيقه ولو كلف احدا مالا يقدر عليه ولا يستطيعه لكان مكلفا له ماليس فى وسعه الا ترى قول القائل ليس فى وسعى كيت وكيت بمنزلة قوله لا اقدر عليه ولا اطيقه بل الوسع دون الطاقة ولم تختلف الامة فى ان الله لا يجوز ان يكلف الزمن المشى والاعمى البصر والاقطع اليدين البطش لانه لا يقدر عليه ولا يستطيع فعله ولا خلاف فى ذلك بين الامة وقد وردت السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من لم يستطع الصلاة قائما فغير مكلف للقيام فيها ومن لم يستطعها قاعدا فغير مكلف للقعود بل يصليها على جنب يومئ اعاء لانه غير قادر عليها الا على هذا الوجه ونص التنزيل قد اسقط التكليف عمن لا يقدر على الفعل ولا يطيقه وزعم قوم جهال نسبت الى الله فعل السفه والعبث فزعموا ان كل ما امر به احد من أهل التكليف او نهى عنه فالمامور به منه غير مقدور على فعله والمنهى عنه غير مقدور على تركه وقد اكذب الله قيلهم بما نص عليه من انه لا يكلف الله نفسا الا وسعها مع ما قد دلت عليه العقول من قبح تكليف مالا يطاق وان العالم بالقبيح المستغنى عن فعله لا يقع منه فعل القبيح ومما يتعلق بذلك من الاحكام سقوط الفرض عن المكلفين فيما لا تتسع له قواهم لان الوسع هو دون الطاقة وانه ليس عليهم استفراغ المجهود فى اداء الفرض نحو الشيخ الكبير الذى يشق عليه الصوم ويؤديه الى ضرر يلحقه فى جسمه وان لم يخش الموت بفعله فليس عليه صومه لان الله لم يكلفه الا ما يتسع لفعله ولا يبلغ به حال الموت وكذلك المريض الذى يخشى ضرر الصوم وضرر استعمال الماء لان الله قد اخبر انه لا يكلف احدا الا ما اتسعت له قدرته وامكانه دون ما يضيق عليه ويعنته وقال الله تعالى (ولو شاء الله لاعنتكم) وقال فى صفة النبى صلى الله عليه وسلم (عزيز عليه ما عنتم) فهذا حكم مستمر فى سائر أوامر الله وزواجره ولزوم التكليف فيها على ما يتسع له ويقدر عليه قوله عز وجل (ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطانا) قال أبو بكر النسيان على وجهين احدهما انه قد يتعرض الانسان للفعل الذى يقع معه النسيان فيحسن الاعتذار به اذا

وقعت

وقعت منه جناية على وجه السهو والثاني ان يكون النسيان بمعنى ترك المامور به لشبهة تدخل عليه أو سوء تاويل وان لم يكن الفعل نفسه واقعا على وجه السهو فيحسن ان يسال الله مغفرة الافعال الواقعة على هذا الوجه والنسيان بمعنى الترك مشهور في اللغة قال الله تعالى (نسوا الله فنسيهم) يعني تركوا امر الله تعالى فلم يستحقوا ثوابه فاطلق اسم النسيان على الله تعالى على وجه مقابلة الاسم كقوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) قال أبو بكر النسيان الذي هو ضد الذكر فان حكمه مرفوع فيما بين العبد وبين الله تعالى في استحقاق العقاب والتكليف في مثله ساقط عنه والمؤاخذة به في الآخرة غير جائزة لانه لا حكم له فيما يكلفه من العبادات فان النبي صلى الله عليه وسلم قد نص على لزوم حكم كثير منها مع النسيان واتفقت الامة ايضا على حكمها من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا عند ذلك (واقم الصلوة لذكرى) فدل على ان مراد الله تعالى بقوله (اقم الصلوة لذكرى) فعل المنسية منها عند الذكر وقال تعالى (واذكر ربك اذا نسيت) وذلك عموم في لزومه قضاء كل منسي عند ذكره ولا خلاف بين الفقهاء في ان ناسي الصوم والزكاة وسائر الفروض بمنزلة ناسي الصلاة في لزوم قضائها عند ذكرها وكذلك قال اصحابنا في المتكلم في الصلاة ناسيا انه بمنزلة العامد لان الاصل ان العامد والناسي في حكم الفروض سواء وانه لا تاثير للنسيان في اسقاط شيء منها الا ما ورد به التوقيف ولا خلاف ان تارك الطهارة ناسيا كتاركها عامدا في بطلان حكم صلاته وكذلك قالوا في الاكل في نهار شهر رمضان ناسيا ان القياس فيه ايجاب القضاء وانهم انما تركوا القياس فيه للاثر ومع ما ذكرنا فان الناسي مؤد لفرضه على أي وجه فعله اذ لم يكلفه الله في تلك الحال غيره وانما القضاء فرض آخر الزمه الله تعالى بالدلائل التي ذكرنا فكان تاثير النسيان في سقوط المأثم فحسب فاما في لزوم فرض فلا وقول النبي صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان مقصور على المأثم ايضا دون رفع الحكم الا ترى ان الله تعالى قد نص على لزوم حكم قتل الخطأ في ايجاب الدية والكفارة فلذلك ذكر النبي صلى الله عليه وسلم النسيان مع الخطأ وهو على هذا المعنى * فان قال قائل من اصلكم ايجاب فرض التسمية على الذبيحة ولو تركها عامدا كانت ميتة واذا تركها ناسيا حلت وكانت مذكاة ولم تجعلوها بمنزلة تارك الطهارة ناسيا حتى صلى فيكون مامورا باعادتها بالطهارة قطعا وكذلك الكلام في

الصلاة ناسيا. قيل له لما بينا من انه لم يكلف فى الحال غير ما فعل على وجه النسيان والذى لزمه بعد الذكر فرض مبتدأ آخر وكذلك نجيز فى هذه القضية ان لا يكون مكلفا فى حال النسيان للتسمية فصحت الذكاة ولا تتأتى بعد الذكاة فيه ذبيحة اخرى فيكون مكلفا لها كما كلف اعادة الصلاة والصوم ونحوه. قوله تعالى ﴿ لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾ هو مثل قوله تعالى (ولا تكسب كل نفس الا عليها) وقوله (وأن ليس للانسان الا ما سعى وان سعيه سوف يرى) وفيه الدلالة على ان كل احد من المكلفين فاحكام افعاله متعلقة به دون غيره وان احدا لا يجوز تصرفه على غيره ولا يؤاخذ بجريرة سواه وكذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم لابى رمثة حين رآه مع ابنه فقال هذا ابنك قال نعم قال انك لا تجنى عليه ولا يجنى عليك وقال ﷺ لا يؤاخذ احد بجريرة ابيه ولا بجريرة اخيه فهذا هو العدل الذى لا يجوز فى العقول غيره * وقوله تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) يحتج به فى نفى الحجر وامتناع تصرف احد من قاض او غيره على سواه ببيع ماله او منعه منه الا ما قامت الدلالة على خصوصه ويحتج به فى بطلان مذهب مالك بن انس فى ان من ادى دين غيره بغير امره ان له ان يرجع به عليه لان الله تعالى انما جعل كسبه له وعليه ومنع لزومه غيره. قوله عز وجل ﴿ ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ﴾ قد قيل فى معنى الاصر انه الثقل واصله فى اللغة يقال انه العطف ومنه او اصر الرحم لانها تعطفه عليه والواحد آصرة والمآصر يقال انه حبل يمد على طريق او نهر تحبس به المارة ويعطفون به عن النفوذ ليؤخذ منهم العشور والمكس والمعنى فى قوله (لا تحمل علينا اصرا) يريد به عهدا وهو الامر الذى يثقل روى نحوه عن ابن عباس ومجاهد وقتادة وهو فى معنى قوله تعالى (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) يعنى من ضيق وقوله (يريد الله بكم اليسر) الآية وقوله تعالى (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج) وقال النبى صلى الله عليه وسلم جئتكم بالحنيفية السمحة وروى عنه ان بنى اسرائيل شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم. فقوله (ولا تحمل علينا اصرا) يعنى من ثقل الامر والنهى (كما حملته على الذين من قبلنا) وهو كقوله (ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم) وهذه الآية ونظائرها يحتج بها على نفى الحرج والضيق والثقل فى كل امر اختلف الفقهاء فيه وسوغوا فيه الاجتهاد فالموجب للثقل والضيق والحرج محجوج بالآية نحو ايجاب النية فى الطهارة وايجاب الترتيب فيها وما جرى مجرى ذلك فى نفى الضيق

والحرج

والحرج يجوز لنا الاحتجاج بالظواهر التي ذكرناها . قوله تعالى (ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به) قيل فيه وجهان احدهما ما يشتد ويثقل من التكليف كنحو ما كلف بنو اسرائيل ان يقتلوا انفسهم وجائز أن يعبر عما يثقل انه لا يطيقه كقولك ما اطيق كلام فلان ولا اقدر أن اراه ولا يراد به نفي القدرة وانما يريدون انه يثقل عليه فيكون بمنزلة العاجز الذي لا يقدر على كلامه ورؤيته لبعده من قلبه وكراهته لرؤيته وكلامه وهو كما قال تعالى (وكانوا لا يستطيعون سمعا) وقد كانت لهم اسماع صحيحة الا أن المراد انهم استثقلوا استماعه فاعرضوا عنه وكانوا بمنزلة من لم يسمع والوجه الثاني أن لا يحملنا من العذاب مالا نطيقه وجائز أن يكون المراد الامرين جميعا والله أعلم بالصواب

﴿ تم الجزء الاول ويليه الجزء الثاني واوله سورة آل عمران ﴾

﴿ فهرست الجزء الاول من أحكام القرآن ﴾

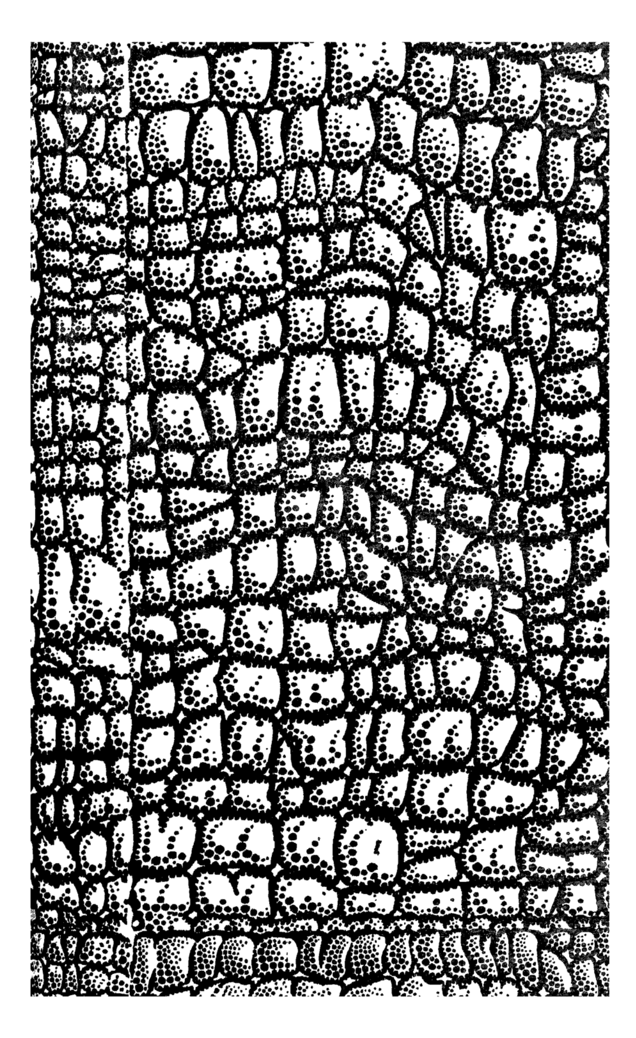
صحيفة

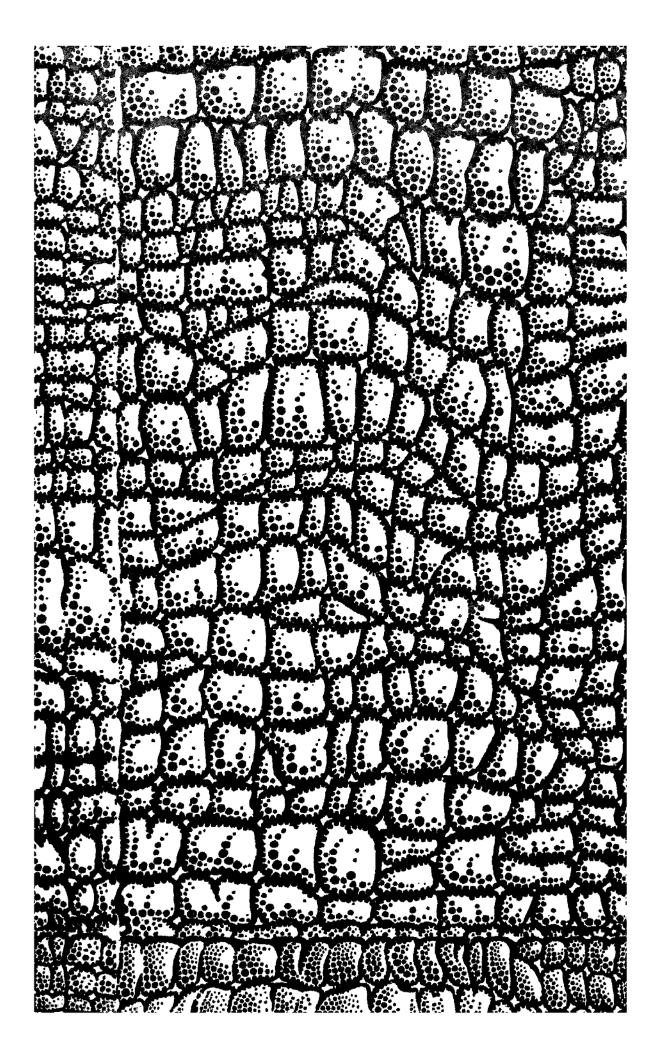
صحيفة

صحيفة

صحيفة

﴿تم﴾






Bibliotheca Alexandrina
0597956